



Die

# Lehre Schleiermachers

von der

## Erlösung.

Dargestellt und beurteilt

von

Lic. theol. **Horst Stephan,**

Gymnasiallehrer in Zittau (Sachsen).



**Tübingen und Leipzig**

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1901.



# The Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA





B  
3097  
575

Die

# Lehre Schleiermachers

von der

## Erlösung.

Dargestellt und beurteilt

von

Lic. theol. **Horst Stephan,**  
Gymnasiallehrer in Zittau (Sachsen).



**Tübingen und Leipzig**

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1901.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlags-  
buchhandlung vor.

**Meinen lieben Eltern.**





## Vorwort.

Eine Erstlingschrift muß vor andern eine Dankesschrift sein. Darum habe ich die meinige meinen lieben Eltern gewidmet; ich denke bei dieser Widmung zugleich an alle die zahlreichen Persönlichkeiten, die in Fortführung des Elternwerkes meine persönliche oder religiös-theologische Ausbildung gefördert haben. Als eine Dankesschrift aber soll das Büchlein ganz besonders auch den Manen Schleiermachers gelten; von ihm habe ich mehr empfangen denn von irgend einem Theologen unsrer Tage, und ich hoffe, daß ich noch weitere Schätze aus seiner Fülle schöpfen kann. Dankbare Liebe zu ihm hat mir die Feder geführt, so daß ich wohl den Vorwurf einer falschen apologetischen Behandlung auch seiner Mängel fürchten muß. Möchte wenigstens das christlich-theologische Streben, das in der Abhandlung einen Ausdruck gesucht hat, seines Geistes nicht ganz unwürdig befunden werden!

Mit einem herzlichen Dankesworte schließe ich auch diese Zeilen. Es gebührt meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Kirn in Leipzig, der mir in der liebenswürdigsten Weise durch Aufmunterung und Ratschlag bei der Arbeit geholfen hat.

---



## Inhalt.

	Seite
Einleitung und Vorbemerkungen . . . . .	1— 11
<b>I. Darstellung</b> . . . . .	12— 86
A. Das Ziel der Erlösung . . . . .	12— 44
1. Das im Einzelnen liegende Ziel . . . . .	13— 32
2. Das in der Gemeinschaft liegende Ziel . . . . .	32— 44
B. Die Durchführung der Erlösung . . . . .	45— 86
1. Jesus Christus als historischer Ausgangspunkt . . . . .	45— 57
2. Die Vermittlung durch Geschichte und Gemeinschaft . . . . .	58— 73
3. Die psychologische Vermittlung im Einzelmenschen . . . . .	73— 86
<b>II. Beurteilung</b> . . . . .	87—177
A. Die praktisch-religiöse Grundlage . . . . .	90—136
1. Die Erlösung als Leitbegriff . . . . .	90—101
2. Das positive Ziel . . . . .	101—114
3. Die innerliche Fassung der Einzelerlösung . . . . .	114—125
4. Die Vertiefung der Gemeinschaftslehre . . . . .	125—136
B. Der Einfluß der Zeitbildung auf die theo- retische Formulierung . . . . .	137—176
1. Der ästhetische Einschlag . . . . .	139—149
2. Der spekulativ-monistische Einschlag . . . . .	149—158
3. Der Einfluß kantischer Gedanken . . . . .	159—176
Schluß . . . . .	176—177
Litteraturverzeichnis . . . . .	178—180



## Einleitung.

Das wichtigste Problem der evangelischen Dogmatik, die Lehre von dem in Christo erschienenen Heil, hat bis heute noch keine einheitliche Grundlage in der Dogmatik gefunden. Weder die Art Ritschls noch gar die Kählers oder Franks ist über die Grenzen bestimmter Parteien oder Richtungen hinaus anerkannt. Wer sich näher mit der Lehre vom Heil auseinandersetzen will, thut daher noch heute am besten, wenn er die Schriften des Mannes auszuschnöpfen sucht, der zuerst mit Bewußtsein und Energie die Bedeutung dieses Theils der Dogmatik systematisch hervorgehoben hat. Schleiermacher war es, der dem von den Reformatoren neu entdeckten Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit auch in dem Bereiche der Dogmatik Geltung verschaffte. Er vermochte es, weil er in seiner persönlichen Frömmigkeit zusammenfaßte, was auf dem Boden der Reformation durch die Orthodoxy, durch den konfessionellen und den herrnhutischen Pietismus, durch die Aufklärung, durch Kants Philosophie und durch die Romantik religiös erarbeitet worden war. Seine persönliche Frömmigkeit gab ihm die Kraft, alle Schranken der überlieferten Dogmatik, sei es der orthodoxen oder der rationalistischen, zu durchbrechen und den Versuch eines Neubaus zu wagen.

Damit stoßen wir auf eine Seite seiner Theologie, die in der bisherigen Litteratur zumeist kurz übergangen worden ist. Die schwere logisch-dialektische Waffenrüstung, in der fast jeder Satz auch seiner Glaubenslehre einherschreitet, hat immer von neuem dazu verführt, sie vom philosophischen Standpunkte aus zu betrachten; und gerade die Schwierigkeiten, die Widersprüche seiner philosophischen Anschauung lassen das Interesse für die Behandlung seiner Philosophie niemals erkalten. Zudem konnte die spe-

kulative Eigenart der Theologie, die in und nach seiner Zeit auf wissenschaftlichem Gebiete herrschte, an das philosophische Element seiner Glaubenslehre am leichtesten anknüpfen. So hat man denn unermüdlich den spinozistischen und ästhetischen Einschlag seiner Theologie untersucht, hat nicht aufgehört, seinen Religions- und seinen Gottesbegriff zu prüfen, ist hie und da auch an die Konstruktionen seiner Christologie herangetreten, aber der eigentlich religiöse, innertheologische Inhalt der Glaubenslehre ist bis auf A. Ritschl beinahe leer ausgegangen. Zwar haben schon früher manche wie Rienäcker<sup>1)</sup>, Gaß und Dorner Schleiermachers praktisch-religiöse Impulse betont; aber der Hinweis war theils zu allgemein, theils zu vereinzelt, als daß er hätte wirken können, und so blieb die philosophische Betrachtungsweise herrschend.

Erst Albrecht Ritschl hat im einzelnen auf die epochemachende Bedeutung gerade des innertheologischen Inhalts der Glaubenslehre hingewiesen und mit seiner eigenen Lehre vielfach an sie angeknüpft. Aber auch er vermochte noch zu schreiben: „Man kann sich nicht verhehlen, daß sofern Schleiermacher wissenschaftliche Persönlichkeit war, die philosophisch-ethischen Interessen

<sup>1)</sup> Das Urtheil dieses persönlichen Freundes von Schleiermacher scheint mir besonders wichtig. Er schreibt z. B. in einem Aufsatz „Ueber das Verhältnis zwischen Schleiermachers Predigten und seiner Dogmatik“ (Stud. und Krit. 1831, S. 240—54) S. 243 f.: „Beiden, der Wirksamkeit des akademischen Lehrers und des Predigers, liegt bei Schleiermacher ein Sinn zum Grunde. Eben deshalb wird man, wenn man neben der Dogmatik auch die Predigten fleißig studiert, zuvörderst inne, daß auch bei jener nicht bloß der dialektische Verstand seine Arbeit gehabt, sondern daß auch sie ein Werk des Glaubens sei, und desselben eben darum zu ihrem Verständnis bedürfe. Die Seele taucht sich immer wieder in das christlich-religiöse Element und entgeht so der Gefahr, mit den Sätzen der Dogmatik ein bloßes Begriffs- und Formenspiel zu treiben. Aber auch das Einzelne in dem dogmatischen Werke wird man leichter nachkonstruieren, wenn man den entsprechenden Ort auf dem Gebiete der homiletischen Mitteilung kennt, und so eine und dieselbe Sache in einer zwiefachen Weise der Darstellung in sich aufnimmt, deren jede ihre Eigentümlichkeit hat, und die sich wechselseitig zum Vorteil dessen, der sich dieselben aneignet, insofern fördern, daß das Minderstrenge der einen nicht ins Maßlose und völlig Willkürliche, das Strengere der andern nicht in das gänzlich Dürre sich verliert.“

für ihn den Mittelpunkt bildeten, und daß er die so spezifisch theologische Aufgabe der Glaubenslehre nur aufgefaßt hat, weil ihm seine amtliche Lebensstellung von jeher Anlaß wurde, seiner persönlichen Frömmigkeit öffentlichen und allgemeingiltigen Ausdruck zu verleihen. Die Anerkennung also, daß Schleiermacher in der Ethik Epoche macht und in der Dialektik eine Stelle in dem Verlauf der spekulativen Philosophie eingenommen hat, sichert ihm seine hohe Bedeutung auch für die Theologie" (Rechtf. und Verf. I<sup>3</sup> 539). Immerhin legt Albrecht Ritschl wie schon vorher Twisten (vgl. a. a. O. S. XIV f.) das Hauptgewicht auf die ethische Seite von Schleiermachers Philosophie und behandelt ihn nicht in erster Linie als den Verfasser der Dialektik. Aber mit Recht geht bereits sein Sohn Otto Ritschl ungleich weiter, indem er den mächtig treibenden religiösen Kern der Schleiermacherschen Theologie betont. Vollends Tröltzsch hebt in seinem weiterschauenden Artikel über den deutschen Idealismus bei aller Anerkennung der philosophischen Elemente die praktische Grundlage, vor allem die religiösen Motive seiner Gedankenwelt hervor (vgl. S. 633).

Es wiederholt sich also in der Auffassung der späteren Theologie Schleiermachers derselbe Gegensatz, der bei der Beurteilung der Reden besteht oder bestanden hat. Hier urteilte zuerst Dilthey, daß man die Reden nur als propädeutisch ansehen dürfe, während das Innenleben des großen Philosophen und Theologen seinen eigentlichen Ausdruck in den gleichzeitigen Predigten finde (vgl. Leben Schleiermachers, I S. 422). Auf der Bahn, die Dilthey brach, sind andere weiter geschritten. Besonders entschlossen ganz neuerdings Fuchs in seiner Schrift über Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung (vgl. das Litteraturverzeichnis). Er geht mit Recht auch darin weiter, daß er sein Urtheil, das er zunächst für eine Periode der Schleiermacherschen Thätigkeit gewonnen hat, auf das ganze Lebenswerk ausdehnt. Er stellt den Doppelsatz auf, „daß sein Denken hervorgerufen ist durch das praktische Interesse, eine sichere Grundlage für seine Weltanschauung und eine festgeschlossene Lebensrichtung im Denken und Handeln zu gewinnen, daß seine praktische Thätigkeit darauf aus-

geht, dasselbe ändern zu vermitteln" (S. 102). Allein auch sonst sieht man jetzt in wachsendem Maße das Unrecht ein, das einem Schleiermacher durch die einseitig philosophische Betrachtungsweise geschehen ist. Z. B. urteilt Fischer: „Ich kann mich dem Eindruck nicht entziehen, daß für Schleiermacher die Arbeit an der Theorie des Christentums zum größten Teil nur Unterbau für die Verkündigung des Evangeliums war, und es scheint mir dies bei der Beurteilung seiner Glaubenslehre meist zu wenig beachtet zu sein" (vgl. das Litteraturverzeichnis; S. 165 f.).

Daß Schleiermachers „Arbeit an der Theorie des Christentums zum größten Teil nur Unterbau für die Verkündigung des Evangeliums" gewesen sei, diese Behauptung bedeutet eine unnötige Zuspitzung des Problems nach der entgegengesetzten Seite. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß auch sein philosophisch-wissenschaftliches Erkenntnistreben von früh auf ungewöhnlich stark gewesen ist. Es hätte ihn auch ohne jenes Bedürfnis, einen Unterbau für die Verkündigung des Evangeliums zu gewinnen, durch die eigne Schwerkraft zu Theorien über Religion und Christentum geführt. Betrachtet man aber die thatsächliche Gesamtheit seines Lebenswerks, so findet man allerdings als wesentlichen Quellpunkt weder das Erkenntnistreben noch die von A. Ritschl herausbeschworene „amtliche Lebensstellung". Sondern deshalb, weil die sittlich-religiöse Kraft in ihm drängte, hat er in früherer Zeit Reden, Monologen und Weihnachtsfeier, in späterer die Glaubenslehre verfaßt. Man braucht nur seine Briefe zu lesen, so weiß man, daß er die religiöse Einwirkung auf andere, besonders aber die Predigt, jederzeit als seinen eigentlichen, notwendigen Lebensberuf betrachtet hat; die Herrscherstellung, die er der praktischen Theologie in seinem System verlieh, entsprach völlig seiner Sinnesart. Dann aber ergiebt sich von selbst, daß die philosophischen Werke Schleiermachers durchaus nicht in solchem Maße den Schlüssel zu seiner Weltanschauung enthalten, wie man lange Zeit gemeint hat.

Ein Blick auf die philosophischen Werke Schleiermachers, die hauptsächlich in Betracht kommen, zeigt dasselbe. Die Dialektik enthält nicht das, was wir eine Weltanschauung nennen und wo-



nach auch Schleiermachers Geist seit den Zweifelskämpfen der Jugendzeit drängte, sondern logische und kritische Untersuchungen über die Regeln, nach denen das Denken zum Wissen wird, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Denkens und Wissens überhaupt (D. Ritschl a. a. O. Gottschick S. 10 ff.). Sie sagt gegenüber den neuen metaphysischen Systemen von sich selbst: „Wir wollen die letzten Gründe alles Wissens nur als die Gesetze, wie wir überhaupt zu einem Wissen gelangen auf dem realen Gebiete“ III 4, 2. Teil, S. 20). In der philosophischen Ethik könnte man eine ausgeführte Weltanschauung erwarten; denn sie soll nach § 2, Zusatz 2 der Glaubenslehre (Werke I 3, S. 6) die „spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit“ enthalten. Betrachtet man aber das System der philosophischen Sittenlehre, so findet man statt einer solchen Weltanschauung nur eine spekulative „Theorie der menschlichen Kultur“. Auf welchem Boden die Grundlage auch der Schleiermacherschen Philosophie zu suchen ist, das lassen sogar Ethik und Dialektik trotz ihres abstrakten Charakters und ihrer formalistischen Konstruktionen durchblicken. In der Ethik bedarf es für diese Behauptung keiner besonderen Beweise; in der Dialektik genügt es, auf § 134 (III 4, 2. Teil, S. 76 f.) hinzuweisen. Schleiermachers Philosophie mit ihrem alles beherrschenden Parallelismus von Idealem und Realem steht dadurch so hoch über der idealistischen Philosophie jener Zeit, daß sie im letzten Grunde nicht auf begrifflichen Konstruktionen, sondern auf der „Anschauung des Lebens“ beruht. In ihr ist keimhaft angelegt, was sich neuerdings seit dem Zusammenbruch des Hegelschen Idealismus und der Ueberwindung des Neukantianismus als innerlich notwendig herausstellt: die gleichmäßige systematische Berücksichtigung des Seins außer uns, das uns durch „organische Eindrücke“ vermittelt wird, und der im Bewußtsein gegebenen „Vernunftthätigkeit“ mit ihren Inhalten. Daraus erhellt von selbst die grundlegende Bedeutung des ethischen und religiösen Bewußtseins für Schleiermachers Weltanschauung. Dialektik und Ethik liefern an sich nur ein wohlgegliedertes, rein formales Gebäude: der lebendige Inhalt quillt aus den religiösen und sittlichen Lebensinhalten empor und kommt in den theologischen

Schriften zum klarsten Ausdruck.

Wie innerhalb der gesamten Wirksamkeit Schleiermachers die praktisch-religiöse Seite, so tritt innerhalb der theologischen und homiletischen Schriften die Lehre vom Heil besonders hervor. Denn in der Beschaffung des Heils, wie sie auch immer gedacht werden mag, gipfelt die praktische Bedeutung aller Religion. Den Mittelpunkt der Heilslehre aber bildet der Begriff der Erlösung. So will denn die nachstehende Abhandlung einem doppelten Zwecke dienen: sie will historisch auf den praktisch-religiösen Pulsschlag der Schleiermacherschen Theologie und zugleich dogmatisch auf die Anregungen hinweisen, die unsre Dogmatik von ihr empfangen kann. Die Erlösungslehre Schleiermachers vermag trotz ihrer unbestreitbaren Mängel noch uns manch dankenswerten Fingerzeig zu geben, die wir auf eine weitere achtzigjährige ereignisreiche Entwicklung der evangelischen Dogmatik zurückblicken.

## Vorbemerkungen.

### 1. Die Quellen der Arbeit.

Der Gesichtspunkt, der zu dieser Arbeit geführt hat, war nicht nur historischer, sondern auch dogmatischer Art. Daher soll nicht die Entwicklung nachgezeichnet werden, die Schleiermachers Anschauung von der Erlösung im Laufe der Zeit erlebt hat — bis ungefähr 1806 findet sie sich, obschon sehr kurz und fragmentarisch, im Rahmen der Christologie bei Bleek —, sondern die endgiltige Ausgestaltung seiner Anschauung. Die Hauptquelle der Arbeit bildet also die Glaubenslehre. Allerdings war eine Beschränkung auf sie oder gar eine einfache Skizzierung des im Abschnitt von dem Werke Christi gebotenen Gedankengangs unmöglich. Schleiermacher selbst sagt in einem Briefe an Blanc (13. Aug. 1822. IV 298) von seinen Schriften: „Es ist beschwerlich, daß man sie weder durchblättern, noch mit Leichtigkeit charakteristische Stellen auffinden kann, die alles Uebrige entbehrlich machen“. Es gilt vielmehr zusammenzustellen, was sich zunächst in der Glaubenslehre irgend auf die Erlösung bezieht, weiterhin aber auch, was in den anderen Werken, besonders den Predigten einerseits, der Ethik, der Psy-

chologie und einigen Abhandlungen anderseits zur Beleuchtung seiner Erlösungslehre dienen kann. Frühere Schriften, so die Reden, Monologen und die Weihnachtsfeier, können nur mit Vorsicht herangezogen werden, weil sie ein vergangenes Stadium seiner Gedankenwelt spiegeln.

Eine Schwierigkeit liegt in der Verschiedenheit, welche die Auflagen der Glaubenslehre von 1821 und 1830 f. aufweisen. Zwar ist sie nicht so groß, wie etwa bei den Reden; aber doch bedeutend genug, daß sie eines besonderen Wortes bedarf. Schon die Zahl der Paragraphen ist in der zweiten Auflage von 190 auf 172 zusammengeschmolzen; in der Terminologie wird statt des „Abhängigkeitsgefühls“ das „fromme Selbstbewußtsein“ herrschend u. s. w. Allein gerade was zu unserem Gegenstande gehört, ist verhältnismäßig wenig verändert; und soweit es doch der Fall zu sein scheint, betreffen die Veränderungen mehr die stilistische und dialektische Form als den Inhalt. Daher begnüge ich mich in den Zitaten mit der jetzt fast allein noch gelesenen zweiten Auflage und werde, wo es notwendig oder nützlich erscheint, auf die abweichende Form der ersten besonders aufmerksam machen. Die Zitate, die ich nicht bloß mit den Zahlen der Paragraphen und Erläuterungen, sondern zur Erleichterung des Nachschlagens auch mit Seitenzahlen gebe, beziehen sich auf den in den sämtlichen Werken gebotenen Abdruck: I. Abteilung, Zur Theologie, Band 3 und 4. Nur in Orthographie und Interpunktion weichen sie von diesem ab und sind denselben Grundsätzen unterworfen worden, die sonst in der Abhandlung herrschen.

## 2. Der Umfang des Themas.

Abgesehen von der „Heilsaneignung“ ist wohl auf keinem Gebiete der Dogmatik von Alters her die terminologische Verwirrung so groß, wie auf dem unseres Themas. In der neueren Theologie ist es damit nicht besser geworden. Wie tief der Gegensatz ist, zeigt eine Bemerkung A. Ritschls (Rechtf. u. Versf. I<sup>3</sup> 518) über Schleiermachers Sprachgebrauch: „Was er Versöhnung nennt, ist die Ausöhnung mit dem Uebel; was er Erlösung nennt, müßte billigerweise Versöhnung mit Gott heißen“. Doch

liegt die Frage für eine theologiegeschichtliche Betrachtung insofern sehr einfach, als man sich möglichst an den Sprachgebrauch des Mannes hält, von dem man handelt. Selbst wenn man persönlich dem Begriff eine andere Wendung geben möchte, — hier muß zunächst der geschichtlichen Größe ihr Recht werden.

Kirn sagt im Einklang mit den meisten geschichtlichen Darstellungen in seinem Artikel über die Erlösung<sup>1)</sup>: Schleiermacher erhebt sie „zum grundlegenden Begriff, indem er sie als die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi bestimmt und die Versöhnung als die Stiftung eines neuen seligen Gesamtgefühls . . . aus ihr abfolgen läßt“ (§ 100 f.). Diese Erklärung aber scheint mir die terminologische Schwierigkeit zu verkennen, indem sie von der Zwiespältigkeit des Begriffes schweigt. Wie auf vielen Gebieten, so ist auch auf dem der Erlösungslehre der Sprachgebrauch Schleiermachers selbst nicht ganz einheitlich. Sogar der Hauptbegriff der Erlösung verliert zuweilen seinen ursprünglichen Sinn; es gilt daher, von vornherein zu bestimmen, welchen Umfang er hier haben soll. Was versteht Schleiermacher unter der Erlösung? Darauf antwortet, vorläufig rein formal, der berühmte § 11 seiner Glaubenslehre: die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung ist die große Centralthat, deren Anerkennung das Christentum von anderen der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörenden monotheistischen Glaubensweisen unterscheidet. Alles soll auf die Erlösung bezogen werden; und wenn dem ganzen ersten Teil der Glaubenslehre diese Beziehung scheinbar fehlt, so erklärt Schleiermacher das für eine Abstraktion, die nicht aus dem spezifischen Inhalt des christlichen Bewußtseins herausgewachsen ist. Nach der zweiten Erläuterung bedeutet der Ausdruck im allgemeinen einen Uebergang des Menschen „aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen besseren, und dies ist die passive Seite desselben; dann aber auch die dazu von einem anderen geleistete Hilfe, und dies ist die aktive Seite desselben“ (3, 69 f.). Wendet man diese Erklärung auf das religiöse Gebiet an, so faßt die

<sup>1)</sup> Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Auflage. 5. Band, S. 461.

Erlösungslehre die ganze eigentliche Heilslehre in sich. Doch herrscht dieser Umfang des Begriffs nicht überall. In § 89 (4, 15 ff.) verliert die Erlösung plötzlich ihre weite und zentrale Bedeutung zu Gunsten eines neu auftauchenden Begriffs, der „vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur“; sie behält nur eine negative Geltung, nämlich die, welche in der Ueberwindung der Sünde und ihrer Unseligkeit besteht. In § 101 (4, 102 ff.) tritt außerdem die „versöhnende Thätigkeit Christi“ neben die erlösende; für diese bleibt nur die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi, nicht auch in die seiner Seligkeit. Somit wird hier das Verhältnis des Christen zur Welt und den Nebeln, dort jede positive Zielsetzung von dem Begriffe der Erlösung ausgeschlossen: er verengt sich auf das negative Verhältnis des Christen zur Sünde. Allein erstens ist das keine sachliche Aenderung: derselbe Inhalt soll nur unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet und so besser gewürdigt werden. Zweitens bleibt die Erlösung doch der beherrschende Begriff, ja er wird es nach Erledigung der eigentlichen Lehre von Person und Werk Jesu (z. B. § 113. 4, 231 oder am Schluß, § 166. 4, 513 ff.) wieder in demselben Maße wie anfangs. Christus heißt überall der Erlöser, auch dann, wenn von seiner versöhnenden Thätigkeit oder der vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur die Rede ist; es wird immer nur auf das Erlösungsbedürfnis des Menschen verwiesen, nie auf sein Versöhnungs- oder Vollendungsbedürfnis. So glaube ich das Recht zu haben, die Erlösung gemäß dem ursprünglichen Sprachgebrauch der Glaubenslehre überall als Oberbegriff festzuhalten und jene anderen Bedeutungen diesem unterzuordnen.

Aber auch jetzt läßt das Thema sich noch enger oder weiter verstehen. Man kann im weiteren Sinne fast die gesamte Glaubenslehre hineinziehen, eben weil bei Schleiermacher alles in organischer Verbindung mit der Erlösungslehre als dem Mittelpunkt steht. Allein diese Arbeit soll sich auf einen engeren Sinn beschränken: auf die eigentliche Lehre von der Beschaffung des Heils. Die Gebiete der Sündenlehre, des Religions- und Gottesbegriffs sollen nur dort betreten werden, wo es zum Verständnis der Er-

lösungslehre notwendig erscheint. Auch von der mit der Erlösungslehre eng verschwisterten Christologie wird sehr vieles wegbleiben. Denn „alle Fragen über Christum, wer er eigentlich sei, wie das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in ihm gedacht werden müsse, . . . sind nützlich freilich und wichtig und der höchste würdige Gegenstand menschlicher Forschung; aber sie machen nicht die Hauptsache aus, sie sind nur das Zweite, sie sind gleichsam Fragen der zweiten Ordnung“ (II 9, S. 346). Ausführlicher wird dagegen auf das einzugehen sein, was man in der herkömmlichen Dogmatik unter dem Titel Heilsaneignung zusammenfaßt; denn es schildert nichts anderes als den Verlauf des Erlösungsprozesses in der Christenheit und im einzelnen Christen, die „passive Seite“ der Erlösung. Daß gerade diese Abgrenzung des Themas vorgenommen wird, kann hier nicht eingehender begründet werden. Es hängt mit den in der Einleitung angedeuteten Motiven der Arbeit zusammen und wird sich, sofern es berechtigt ist, durch den Zusammenhang selbst rechtfertigen.

### 3. Methode und Anordnung.

Schleiermacher will seine dogmatischen Sätze aus der Analyse des christlichen Bewußtseins gewinnen. Aber er führt seine Methode selbst nicht konsequent durch, sondern verbindet mit ihr die Resultate seiner allerdings sehr kritischen Symbol- und Schriftbenutzung, sowie der Religionsgeschichte und Völkerpsychologie, wenn man in seiner Zeit von diesen Wissenschaften reden darf. Es kann nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, hier größere Konsequenz zu zeigen und etwa die Erlösungslehre Schleiermachers als den Inbegriff seiner angeblich oder wirklich aus der Analyse des christlichen Bewußtseins entnommenen Thatsachen, Rückfolgerungen und Postulate aufzuweisen. Vielmehr sollen die Ansichten Schleiermachers über die Erlösung zunächst einfach nach ihrem inneren Zusammenhange dargestellt werden, während ein zweiter Teil eine kurze Analyse, historische Beleuchtung und Beurteilung der Hauptpunkte versuchen wird. Dabei werden auch solche Stellen möglichst erst im zweiten Teile zur Behandlung kommen, deren Deutung zwiespältig ist oder ein kurzes Eingehen auf die

Zeitverhältnisse erfordert. Innerhalb der Darstellung sind zwei Gesichtspunkte unterschieden: erstens das Ziel, zweitens die Durchführung der Erlösung. Zwar widerspricht diese Scheidung stark einem Zuge der Schleiermacherschen Denkart, wie sich zeigen wird, und bedingt außerdem einige Wiederholungen oder gewaltsame Zerreißungen, aber sie schien praktisch, wenn die innersten Motive Schleiermachers klar ans Licht treten sollten. Die Anlage dazu findet sich sogar in der Glaubenslehre selbst. Denn was daselbst als erster Hauptteil vorausgeschickt wird, gehört nicht in den Prozeß der Erlösung, kann aber nur im Erlösten, als Erfolg der Erlösung, thatsächlich vorhanden sein. Es wird also eine der Hauptquellen bilden für das, was von Gott aus gesehen Ziel oder Zweck, vom Menschen aus gesehen Erfolg der Erlösung genannt wird. Im übrigen möge die Anordnung ebenso wie die Begrenzung des Stoffes für sich selber sprechen.

---

## I. Die Darstellung der Lehre Schleiermachers.

### A. Das Ziel der Erlösung.

Weil Schleiermacher die Frage nach dem Ziel der Erlösung eher verbietet als stellt, läßt sie sich nicht ohne weiteres aus der Glaubenslehre heraus beantworten. Sicher aber ist zunächst das Eine, daß wir das Ziel der Erlösung nicht erst jenseits der geschichtlichen Entwicklung des Einzelnen oder der Welt suchen dürfen, sondern diesseits. Zwar wird es im irdischen Leben nicht völlig erreicht, aber doch annähernd (§ 87, I. 4, 6 f.); und was darüber hinausliegt, müßte als vollendende Weiterentwicklung des hier Begonnenen, also auch nach Analogie desselben aufgefaßt werden. Im Rahmen dieser Abhandlung soll der Zustand des Menschen nach dem Tode sogar völlig außer Spiel bleiben; denn, mögen auch gewisse Richtlinien gegeben sein — von einer Lehre Schleiermachers darüber kann kaum die Rede sein. Seine eigne Herzensfülle drängte dazu, den Schwerpunkt der Erlösung in der irdischen Menschheitsentwicklung zu suchen. Aber auch davon abgesehen, wies ihn schon an sich die Aufgabe, mit wissenschaftlichen Mitteln eine Lehre vom Heil aufzustellen, auf dieselbe Bahn. Denn was wissenschaftlich ergründet werden soll, muß irgendwie bereits faßbar vorhanden sein.

Des weiteren gilt es von vornherein zwei Klassen von Stellen zu unterscheiden, die einen Beitrag zur Antwort auf die Frage nach dem Ziele der Erlösung liefern. Die einen suchen es im einzelnen Menschen, die andern in der Bildung oder Umgestaltung einer Gemeinschaft oder sogar einer unpersönlichen Größe. Da jene Stellen weitaus häufiger sind und die ganze, das Einzelbewußtsein analysierende Methode der Glaubenslehre auf das im Einzelnen liegende Ziel hinweist, so erfordert zunächst dieses unsere Aufmerksamkeit.



## 1. Das im Einzelnen liegende Ziel.

Sein rein formaler Aufbau erhellt aus dem psychologischen Schema, das Schleiermacher für das Verhältnis zwischen Ich und Außenwelt im Bewußtsein aufstellt (vgl. besonders § 5). Anfangs, auf der kindlichen Stufe der Entwicklung, ist dies Verhältnis ein verworrenes Chaos; Ich und Außenwelt sind noch nicht im Bewußtsein geschieden. Schleiermacher nennt diese Stufe auch tierisch; aber er behauptet selbst einen Unterschied vom wirklichen tierischen Bewußtsein, weil im kindlichen bereits die weitere Entwicklung keimartig angelegt ist. Sie tritt thatsächlich ein, indem sich auf der zweiten, der „sinnlichen Stufe des Selbstbewußtseins“, das Ich der Außenwelt entgegenstellt; dies ist die Stufe der Wechselwirkung, auf der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, relative Abhängigkeit und relative Freiheit zwischen dem Ich und den einzelnen Dingen der Welt obwalten und im Bewußtsein sich spiegeln. Endlich auf der dritten, höchsten Stufe gelangt das durch jene beiden vorbereitete, aber noch schlummernde Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit zur Herrschaft. Das Bewußtsein der relativen Abhängigkeit ebenso wie das der relativen Freiheit gegenüber den Dingen der Außenwelt tritt zurück hinter das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit. Aber diese absolute Abhängigkeit geht nicht als einheitliche Größe in das denkende Bewußtsein über; sie sondert sich vielmehr für die bewußte Vorstellung von Anfang an in Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein. Denn einerseits hält jeder auch auf der höchsten Stufe sich selbst als Einheit fest; andererseits fordert und hat er in Gott ein Woher, auf das er den ganzen Inhalt seines Selbst, sein Dasein und Sosein, „zurückschieben“ kann (§ 4, 4. 3, 20 ff.) Folglich stehen schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, Gottesbewußtsein und höheres Selbstbewußtsein in nächster Verwandtschaft. Sie hängen so eng zusammen, daß sie hier und da geradezu vertauscht werden können.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder Gottesbewußtsein ist nun die eigentliche Frömmigkeit; nur kann sie für sich allein noch keinen zeitlichen Moment ausfüllen, sondern muß sich be-

ständig mit den Momenten der zweiten Stufe verbinden. Es handelt sich also weniger um eine Ablösung, als um eine innere Durchdringung der zweiten Stufe des Selbstbewußtseins mit der dritten. „Natürlich kann dieses Zugleichgesetztsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider auf einander in sich schließt“ (§ 5, 3. 3, 26). Das sinnliche Gefühl und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl brauchen nicht einmal denselben Charakter zu besitzen. „Vielmehr zeigt sich oft miteinander verbunden in einem und demselben Moment, zum deutlichen Zeichen, daß nicht beide Stufen in einander verschmolzen oder durch einander neutralisiert und zu einem Dritten geworden sind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höhern Selbstbewußtseins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden ist das Vertrauen auf Gott“ (§ 5, 4. 3, 29).

Das Streben von der zweiten zur dritten Stufe des Selbstbewußtseins ist nun zwar in der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen angelegt, „ein integrierender Bestandteil der menschlichen Natur“ (§ 74, 3. 3, 418 ff.), wird aber vom Menschen nicht aus eigener Kraft vollzogen. Die Sünde tritt hemmend dazwischen, als „die durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“ (§ 66, 2. 3, 363), und läßt das Gottesbewußtsein höchstens für Augenblicke aufleuchten, aber nicht zur Stetigkeit und Herrschaft gelangen. Wie sie in die überall von Gottes Wirksamkeit getragene Welt und Menschheit hinein kommen konnte, vermag Schleiermacher durch seine Konstruktion allerdings nicht zu erklären. Er entnimmt sie einfach als Thatsache dem empirischen Zustand der Menschheit und sucht sie seinem Schema nach der Regel einzugliedern, die er in dem Briefe an Lücke vom 18. Juni 1823 (IV, S. 314) ausspricht: „Meine Tendenz ist die, das Schlimmste vom Bösen zu sagen, was man sagen kann, ohne manichäisch zu werden.“ So muß denn ein Neues hinzutreten, wenn der Uebergang zum höheren Selbstbewußtsein oder zum Gottesbewußtsein ermöglicht werden soll: der

Mensch ist der Erlösung bedürftig. Die Erlösungsbedürftigkeit ist folglich eine Bewußtseinsthatsache: sie läßt sich nicht „andemonstrieren“ (§ 14, 2. 3, 89), — ebensowenig wie das andere, daß Christus der einzige ist, der die Erlösung bewirken kann. Daher verzichtet Schleiermacher auf alle Beweise für die Notwendigkeit der Erlösung oder gar der Erlösung durch Christus. Höchstens könnte man aus der Allgemeinheit und psychologischen Notwendigkeit des Bedürfnisses nach Erlösung ein Analogon zu § 33 entnehmen, der alle Beweise für das Dasein Gottes durch die Anerkennung ersetzt werden läßt, daß unser schlechtthiniges Abhängigkeitsgefühl „nicht etwas Zufälliges ist, noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement.“

Das Ziel der Einzelerlösung ist nach diesem Schema der psychologischen Entwicklung: Das höhere Selbstbewußtsein, schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl oder Gottesbewußtsein zu wecken und zur Herrschaft über das sinnliche Selbstbewußtsein zu führen. Aber das positive Ziel hat zugleich eine negative Seite, die rückwärts gewendet ist: Die Ueberwindung der Sünde. Die positive und die negative Seite sind nicht sachlich, aber doch logisch verschieden und erfahren deshalb in der systematischen Darstellung allenthalben eine gesonderte Behandlung. Allein die weitere Gliederung knüpft zunächst nicht an diese Scheidung an, sondern abermals an eine Thatsache der Schleiermacherschen Psychologie, an die Scheidung des ruhenden und des in Willensregung übergehenden Bewußtseins.

Der eigentliche Sitz des erlösten Selbstbewußtseins ist das „Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein“ (§ 3). Allein es bestimmt durch die Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein den ganzen Umfang des inneren Lebens. Es entsteht eine neue „religiöse Persönlichkeit“ (z. B. § 106, 1. 4, 162), ein neuer Mensch. Unter einer frommen oder religiösen Persönlichkeit aber ist eine solche zu verstehen, „in welcher jeder überwiegend leidentliche Moment nur durch die Beziehung auf das in der Einwirkung des Erlösers gesetzte Gottesbewußtsein beschloffen wird, und jeder thätige von einem Impuls eben dieses Gottesbewußtseins aus-

geht" (ebenda). So verändert die Erlösung des Abhängigkeitsgefühls auch die in den einzelnen leidentlichen oder thätigen Momenten des empirischen Lebens hervortretenden Funktionen des Bewußtseins; sie äußert sich, sofern man die übliche und auch bei Schleiermacher häufige psychologische Dreiteilung berücksichtigt, in den Willensregungen, den Vorstellungen und den Gefühlszuständen<sup>1)</sup> des Menschen. Die letzteren zwei bilden nun den Inhalt des ruhenden, jene ersten den des in Bewegung übergehenden Bewußtseins, das zum Handeln treibt. Daß Schleiermacher gerade diese beiden Arten des Bewußtseins unterscheidet und ihrem Wechselverhältnis grundlegenden Wert beimißt, entspricht durchaus seiner geistigen Eigenart. Auf der einen Seite ganz Willensmensch und Ethiker, einst ein gelehriger Schüler der Aufklärung, war er doch zugleich ein „Herrnhuter höherer Ordnung“ und verleugnete nie den ästhetisch=gefühlstarken Zug seines Wesens, der ihn einst in entscheidender Zeit an den romantischen Kreis gefesselt hielt. Die beiden Seiten des Bewußtseins, die er aus seinem inneren Leben so gründlich kannte, müssen gleichmäßig durch die Erlösung entwickelt werden, wenn die geistige Einheit der Person gewahrt bleiben soll.

Aber hier genügte die kirchliche Terminologie nicht mehr, die sich weniger auf Psychologie, als auf den schwierigen und oft genug zwiespältigen biblischen Sprachgebrauch gründete. Daher schaltet Schleiermacher, wie er selbst gesteht (z. B. § 107, 2. 4, 167), auf das willkürlichste mit den biblisch=kirchlichen Begriffen. Was sich in der Wirksamkeit des Erlösers, d. h. auf der aktiven Seite des Erlösungsbegriffs (vgl. S. 8), auf das in Willensregung übergehende Bewußtsein bezieht, nennt er Erlösung im engeren Sinne (§ 100); was ihr im ruhenden Bewußtsein entspricht, ist die Versöhnung (§ 101). In der Lehre „von der Art, wie die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers sich in der einzelnen Seele ausdrückt“ d. h. auf der passiven Seite der Erlösung, kehrt dieselbe Unterscheidung wieder. Doch nicht von Anfang an; denn zunächst wird der Beginn des neuen Lebens als Wiedergeburt von seinem

<sup>1)</sup> Vgl. zu der hier vorliegenden Unklarheit den letzten Abschnitt.

Fortgang, der Heiligung, getrennt (§ 106). Das eigentliche Ziel für den Erlösten müßte das „Leben im Stande der Heiligung“ sein, der beide Seiten des Bewußtseins, die ruhende und die bewegte, in sich zusammenfaßt (§ 110—112). In ihm „steht das Leben unter einer andern Formel und ist mithin ein neues; daher die Ausdrücke neuer Mensch, neues Geschöpf, welche dem unfrigen, neue Persönlichkeit, gleichbedeutend sind“ (§ 106, 1. 4, 162). „In der Erscheinung“ aber bildet das neue Leben nur eine werdende Größe, in stetem Zusammenhange mit dem alten. Es weist teils vorwärts auf die zukünftige, wissenschaftlich kaum definierbare Vollendung, teils hinter sich zurück auf den notwendig voraussetzenden Wendepunkt „mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und die des neuen zu werden begann; und dies ist das Wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt“ (§ 106, 1. 4, 162 f.). Die Wiedergeburt faßt also prinzipiell bereits das neue Leben in sich zusammen und eignet sich daher für wissenschaftliche Bestimmungen besser als die Heiligung dazu, das Ziel der Einzelerlösung zu bilden. Auch von Schleiermacher selbst wird sie sorgfältiger ausgeführt und gegliedert als jene. Vor allem tritt eben hier die Unterscheidung der zwei Bewußtseinsarten wieder in ihr Recht. Die Wiedergeburt zerfällt nämlich in Rechtfertigung und Befeh- rung, d. h. in die Veränderung des Verhältnisses zu Gott, das im ruhenden Bewußtsein wurzelt und die Veränderung der Lebensform, die sich im bewegten Bewußtsein ausprägt (§ 107—109). Wir werden der genuin Schleiermacherschen Gliederung folgen und demnach die Erlösung im engeren Sinn mit der Befeh- rung, die Versöhnung mit der Rechtfertigung zusammenfassen. Wenn die Glaubenslehre anders verfährt, so will sie doch nur einerseits die kirchlichen Begriffe ordnen und verwerten, andererseits die beiden Seiten der Erlösung, die aktive und die passive, in ihrer Gleichwertigkeit möglichst erschöpfend zur Geltung bringen (vgl. S. 8). Das Letztere geschieht denn auch so gründlich, daß eigent- lich nur von einer verschiedenartigen Beleuchtung desselben Stoffes gesprochen werden kann. Fällt jener Grund ohne weiteres für unsere Darstellung dahin — soweit die Verwertung der kirchlichen Begriffe hier wirklich von Belang ist, wird sie an den betreffen-

den Stellen herangezogen werden —, so ist auch dieser nicht stark genug, uns zu derselben Anordnung zu zwingen. Das Wesentliche und Besondere der Schleiermacherschen Lehre tritt schärfer ans Licht, wenn wir die aktive und passive Seite der Erlösung nicht von einander scheiden. Das Ziel ist sachlich für beide Seiten das gleiche, nur daß man auf der passiven genauer dafür „Erfolg“ oder „Wirkung“ sagen müßte.

An erster Stelle bespricht Schleiermacher das in Willensregung und Thätigkeit übergehende Bewußtsein, also Erlösung (§ 100) und Befehrung (§ 108). Er will damit gegenüber den ästhetischen Arten der Frömmigkeit den teleologischen Charakter des Christentums betonen, den er schon zur Definition herangezogen hatte (§ 9. 11). Ästhetisch ist die Form der Frömmigkeit, in der „jeder Moment der Selbstthätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesamte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird“ (§ 9, 1. 3, 54). Der ästhetisch fromme Mensch wendet sich demnach rückwärts und nährt sich nur von dem Bewußtsein, daß seine gesamte Selbstthätigkeit durch Gott verursacht ist. Der teleologisch fromme Mensch dagegen empfindet zwar ebenfalls diese göttliche Ursächlichkeit, fühlt sich aber durch sie zugleich vorwärts getrieben zum Handeln, sodaß „jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustande ausgeht, im Bewußtsein eines Uebergangs zur Thätigkeit endet“ (§ 9, 2. 3, 55). Der Ausdruck „teleologische Frömmigkeit“ bedeutet mithin, „daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet“ (§ 9, 1. 3, 53). Demnach ist der Gegensatz psychologisch: hier Bewegung, dort Ruhe; hier eine Fruchtbarmachung der Vergangenheit und Gegenwart für die Zukunft, dort bloße Betrachtung der Vergangenheit und Gegenwart. Für das Christentum nimmt Schleiermacher jene teleologische Form der Frömmigkeit auf das lebhafteste in Anspruch; denn sie ist nicht nur durch die heilige Schrift begründet, sondern stimmt vor allem auch zu seiner Psychologie, die bei normalen Menschen keinen Zustand des

Bewußtseins ohne Einfluß auf die Willensregung läßt, sowie außerdem zu seinem Gottesbegriff. Gott ist schöpferische Thätigkeit; daher muß auch das Gottesbewußtsein, das Sein Gottes im Menschen, Thätigkeit entzünden (z. B. § 108, 6. 4, 188). Das Symbol dieser Eigenart der christlichen Frömmigkeit ist das Bild des Reiches Gottes; der Beruf des Christen ist „Thätigkeit im Reiche Gottes“ (z. B. § 9, 2. 3, 55), das Reich Gottes wiederum die „Gesamtheit der Thätigkeitszustände,“ die aus der Erlösung des Selbstbewußtseins herauswachsen, oder, wie die christliche Sittenlehre sagt (I 12, S. 13): „die Art und Weise des Christen zu sein, die sich immer durch Handeln muß zu erkennen geben.“

Das eine Ziel der Einzelerlösung ist erreicht, wenn das Gottesbewußtsein den Erlösten so beherrscht, daß keine Zweckvorstellung und Willensregung ohne ihren Einfluß zu Stande kommt. Jeder Moment in der Thätigkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins muß dadurch seine Weihe erhalten, daß die innersten Beweggründe und Triebkräfte dem höchsten, dem religiösen Selbstbewußtsein entstammen. Damit ist positiv die Stufe der Vollkommenheit erstiegen, die Christus inne hatte. Wer ihm gleicht, den kann nichts an der Durchführung der seinem Gottesbewußtsein entquellenden Entschlüsse hindern, nicht einmal die sichere Aussicht körperlichen Leidens. Der Erlöste kann sich freilich auf Erden diesem Zustand nur nähern. Schleiermacher paßt das absolute Ziel der empirischen Wirklichkeit an, indem er sagt (§ 104, 3. 4, 135): „Die höchste Leistung Christi besteht darin, uns so zu beseelen, daß eine immer vollkommeneren Erfüllung des göttlichen Willens auch von uns ausgeht.“ Immerhin ist prinzipiell betrachtet die christliche Vollkommenheit bereits in der Bekehrung erreicht, denn diese bringt durch die Buße, „welche besteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung“ (§ 108. 4, 168), sowie durch den Glauben die notwendige Auseinandersetzung mit der sündigen Vergangenheit und zugleich den sicheren Gewinn einer neuen Zukunft. Die Reue „sagt allerdings das Sein in der Gemeinschaft der Sünde aus, aber nicht als selbstthätig . . . sondern als Festhalten eines Vergangenen im Selbstbewußtsein“ (§ 108, 2. 4, 173). Ist sie mit dem Glauben verbunden, „welcher besteht in der Aneig-

nung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi" (§ 108. 4, 168), so vollendet sich die Sinnesänderung. Doch bleibt in dem gegenseitigen Verhältnis der vier Begriffe: Buße, Reue, Sinnesänderung und Glaube, die zusammen den Inhalt der Befehring beschreiben, gar manche Unklarheit. Vor allem führt der Glaube sowohl in die Heiligung hinüber wie anderseits in die Erlösung des ruhenden Selbstbewußtseins. Denn er ist „das ruhende Bewußtsein des Aufgenommenenseins, welches nicht nur ursprünglich ein freudiges und im Gegensatz zur Reue aufrichtendes ist, sondern sich auch durch stetige Fortbewegung, indem es eine Anregung des Willens schon in sich schließt, zur Willensthätigkeit ausbildet, weshalb auch mit der Entstehung des Glaubens die Befehring sich vollendet" (§ 108, 2. 4, 174). Wichtiger als das Verhältnis dieser fließenden Begriffe zu erörtern, ist es, das negative Ziel der im bewegten Selbstbewußtsein sich abspielenden Einzelerlösung, das in den genannten kirchlichen Begriffen mit dem positiven eng verbunden ist, auch in originalen Schleiermacherschen Formeln auszusprechen. Dazu genügen zwei Sätze. Sündlich ist alle Willensregung und Thätigkeit, die sich im Gegensatz zum Gottesbewußtsein lediglich aus dem sinnlichen Selbstbewußtsein nährt, sofern sie eben der religiösen Weihe entbehrt und auf Kosten des religiösen Lebens besteht. Das Wachsen des neuen Menschen mit seinen frommen Impulsen aber hat ohne weiteres das Aufhören solcher rein sinnlicher Willensthätigkeit zur Folge; es ermöglicht den Zustand der „Unsündlichkeit“, wie ihn in voller Wirklichkeit wieder nur Christus verkörpert. Demnach ist thatsächlich die spezielle Erlösung ein „Hinwegnehmen der Sünde“ (§ 100, 3. 4, 101).

Genauer kann Schleiermacher diesen ihm so wichtigen Teil, die Vollkommenheit bezw. Unsündlichkeit des Erlösten, nicht ausführen, weil er sonst in das Gebiet der christlichen Sittenlehre hineingeraten würde. Erst diese soll beschreiben, welche Gestalt die Willensthätigkeit des Erlösten durch die Verbindung mit den einzelnen Inhalten des sinnlichen Selbstbewußtseins, also durch das Zusammentreffen mit den praktischen Lebensgebieten, erhält. Sache des Glaubens und der Glaubenslehre ist nur die Nötigung



zur praktischen Auswirkung des christlichen Bewußtseins im Allgemeinen, nicht auch die Angabe der christlichen Zweckvorstellungen und Handlungen im Besonderen. Denn nur, was im frommen Bewußtsein selbst enthalten ist, gehört zur Frömmigkeit und Glaubenslehre; alles Handeln ist nur insofern religiös, als es einen bereits gewordenen frommen Zustand des Innern „symbolisiert“ (vgl. philosophische Sittenlehre III, 5).

Schließt folglich die Beschreibung des in Willensregung übergehenden Bewußtseins eben da, wo der Wille aus dem Bewußtsein hervortritt und zur Thätigkeit wird, so muß dagegen die ganze Weite des ruhenden Bewußtseins eine Stelle in der Erlösungslehre finden. Sie ist gemäß der oben (S. 17) genannten Anordnung hauptsächlich in den Abschnitten von der Vergebung und Rechtfertigung zusammengefaßt (§§ 101 und 109). Nicht um eine Einwirkung des Willens oder der Thätigkeit auf die Welt handelt es sich in ihnen, sondern um das gefühls- und vorstellungsmäßige Verhältnis, welches das Bewußtsein des Menschen zu Gott, Welt und Schicksal einnimmt. Durch die Erlösung wird dies Bewußtsein verändert: es verliert den alten Charakter der Unseligkeit und gewinnt dafür den neuen der Seligkeit. Wer noch vom sinnlichen Selbstbewußtsein beherrscht ist und in dessen Zustand den Gradmesser des Lebens erblickt, der empfindet jedes Leiden, jede unlusterregende Einwirkung der Welt als Störung seines Lebens. Sofern er aber infolge der selbstverschuldeten Ohnmacht seines Gottesbewußtseins das Bewußtsein der Sünde in sich trägt, empfindet er solche Störungen zugleich als Strafe Gottes für seine Sünde, als Uebel. Er hat dadurch das Bewußtsein der Unseligkeit. Durch die Erlösung wird nun, wie wir zu Anfang sahen, das sinnliche Selbstbewußtsein aus seiner Herrscherstellung geworfen. Alle Einwirkungen, die es erfährt, treten in den Dienst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; sie werden für den neuen Menschen zu Trägern der göttlichen Thätigkeit und wecken somit das Gottesbewußtsein. Darin liegt ihr eigentlicher Seligkeitsgehalt. Die Unlust, die vielleicht zur selben Zeit durch dieselben Einwirkungen im sinnlichen Selbstbewußtsein hervorgehoben wird, bedeutet nun nicht mehr eine Störung des Lebens;

denn das Leben verläuft ja in einer ganz anderen Sphäre. Sie bedeutet aber auch nicht mehr eine Strafe; denn mit der Ohnmacht des Gottesbewußtseins schwindet zugleich das Bewußtsein der Sünde. Der Mensch „ist versöhnt und gerechtfertigt.“ Eigentlich müßte damit der Begriff des Uebels selbst hinfallen. Aber hier verändert Schleiermacher seine Terminologie und läßt nur die Verbindung zwischen Uebel und Sünde, d. h. den Strafcharakter des Uebels, in Wegfall kommen (vgl. Runze S. 36). Doch ist das nur eine sprachliche Ungenauigkeit, nicht eine sachliche Abwandlung. Die Hauptsache bleibt: dank dem versöhnenden und rechtfertigenden Momente der Erlösung dienen die Eindrücke der Welt nur noch dazu, das Gottesbewußtsein und die Seligkeit auszulösen; sie verlieren die Kraft, als Störung des Lebens oder als Strafe zu erscheinen. Doch in dieser Skizze bedarf noch manches einer näheren Ausführung.

Wirkliche Unklarheit wird hie und da in die Erlösung des ruhenden Selbstbewußtseins gebracht, indem Schleiermacher das positive Ziel, den Begriff der Seligkeit, verschieden faßt. Nach einigen Stellen in § 101 und 109 scheint er nur das neue Verhältnis zum Uebel oder zur Welt zu bedeuten (besonders § 101, 1. 4, 103). A. Ritschl sieht auch wirklich in der Schleiermacherschen Versöhnung nur eine „Ausöhnung mit dem Uebel“ (vgl. oben S. 7). Dann aber dürfte Sehnsucht nach Seligkeit kein Motiv für die Annahme der Erlösung durch den Menschen, Beschaffung der Seligkeit kein Hauptziel der Erlösung bilden. Denn nach eben jener Erörterung kann nur das Bewußtsein der Sünde an sich und nicht als Quell des Uebels die Sehnsucht nach Erlösung wecken, und auch § 76, 1 (3, 427) verbietet, die Erlösung wesentlich als Befreiung vom Uebel zu bestimmen. Wird die Seligkeit trotzdem in Predigten, Sitten- und Glaubenslehre außerordentlich oft als Ziel der Erlösung genannt, so muß sie im weiteren Sinn die Ueberwindung des gesamten Sündenbewußtseins, ein neues Gemeinschaftsverhältnis zu Gott selbst umfassen. Sie muß den ganzen Inhalt des neuen ruhenden Bewußtseins mit seinen tiefsten Wurzeln, nicht lediglich das neue Verhältnis zur Welt in sich begreifen. Das ist um so leichter möglich, als auch

auf der negativen Seite die Unseligkeit einen weiteren Sinn hat. Sie bedeutet nicht nur die frühere falsche Stellung gegenüber der Welt, sondern das Sündenbewußtsein, das dieser zu Grunde liegt. Stellen wie § 104, 4 (4, 142) sprechen es deutlich aus, daß das Bewußtsein der Sünde unselig macht. In den weitaus meisten Fällen wird daher tatsächlich die Beschaffung der Seligkeit als Ziel für die Erlösung des Einzelnen, wenigstens im ruhenden Bewußtsein, behandelt (vgl. §§ 86 ff. oder 92).

Dabei ist das ruhende Bewußtsein im weitesten Sinne gemeint, nicht nur als Inhalt bestimmter, abgrenzbarer Momente. Nach § 87, 2 (4, 7 f.) ist ein „Seligkeitsgehalt“ überall im christlichen Leben vorhanden, in den Momenten der Andacht sowohl wie in den „eigentlich handelnden und denkenden.“ Denn einerseits ist zwar auch „in den Momenten der Andacht nur ein Seligkeitsgehalt, wenn sie in Gedanken oder That übergehen, und in den ästhetischen Uebungen nur, sofern sie dies nicht eigentlich, wenigstens nicht ausschließend sind, sondern irgendwie mit der berufsmäßigen Thätigkeit zusammenhängen.“ Andererseits aber ist Seligkeit in den handelnden Momenten, „sofern sie nicht von solchen Motiven ausgehen, die in dem Weltbewußtsein wurzeln und mit denen sich die bürgerliche Gerechtigkeit begnügt“; und in den denkenden, sofern sie nicht bloß „das Weltbewußtsein entwickeln“; d. h. in beiden, „sofern das lebendig erwachte Gottesbewußtsein ihnen zu Grunde liegt“. Ist also bei allem christlichen Handeln und Denken Seligkeit und wiederum keine Seligkeit ohne Handeln oder Denken, so bedeutet die Seligkeit offenbar den überall vorhandenen Anteil des religiösen Gemütes an dem ganzen Verlaufe des christlichen Lebens. Nirgends tritt diese Herrscherstellung der Seligkeit stärker und häufiger hervor als in den Predigten. Zuweilen wird in ihnen (z. B. II 2, S. 291) das Ziel des Christentums, d. h. der Erlösung, wie in der Glaubenslehre als vollkommene „Gerechtigkeit und Seligkeit“ bezeichnet, jenes offenbar für den Bereich des bewegten, dieses für den des ruhenden Bewußtseins; die Seligkeit aber wird auch da durch den Zusammenhang weit stärker hervorgehoben als die Gerechtigkeit, sodaß sie fast als das einzige, alles umfassende Ziel erscheint. Auf S. 99 desselben Bandes heißt

es geradezu: „Die Seligkeit, um derentwillen der Herr gekommen ist“.

Worin besteht nun die Seligkeit, von der Schleiermacher so häufig spricht? Auch sie ist zunächst selbstverständlich ein Gut, das wenigstens annähernd schon Besitz des Gläubigen auf Erden wird, nicht erst im Jenseits. Aber wie Schleiermacher sich dies Gut dachte, darüber erhalten wir keine ausdrückliche Aufklärung. Die genaueste Bestimmung giebt die christliche Sittenlehre, indem sie den Zustand der Seligkeit dem der Sünde gegenüberstellt (I 12, S. 36). Die Sünde ist „der unvermeidliche, allgemeine, menschliche Zustand außerhalb der Gemeinschaft mit Christo“ . . . . „Denken wir uns aber den Zustand der Gemeinschaft mit Gott . . . vollkommen, so ist das der Zustand der Seligkeit, der Zustand, in welchem uns nichts mangelt in unserem eigenen Bewußtsein und in welchem wir auch wirklich absolut vollkommen sind, also das Bewußtsein des eigenen Seins als eines völlig abgeschlossenen.“ Aber auch dieser Satz, der noch am ehesten einer Definition ähnelt, enthält nur formale Angaben: zur Seligkeit gehört vollkommene Gemeinschaft mit Gott, d. h. vollkommenes Gottesbewußtsein und daher das Bewußtsein des eigenen Seins als eines völlig abgeschlossenen. § 109 (4, 190 ff.) bringt den biblischen Ausdruck der *Gotteskindschaft* hinzu. Das Bewußtsein des Erlösten, ein Kind Gottes zu sein, ist das positive Moment der Versöhnung und Rechtfertigung, also auch der Seligkeit. Christi Verhältnis zum Vater gestaltet sich auch in uns, und wir erhalten das Bewußtsein, Gegenstände der göttlichen Liebe zu sein (4, 194). Hier zeigt es sich am klarsten, daß die Seligkeit für Schleiermacher im Grunde nicht ein neues Verhältnis zur Welt, sondern vielmehr zu Gott bedeutet. Denn obschon er scheinbar gerade bei dem Begriff der Seligkeit immer an das Verhältnis zur Welt denkt, läßt er ihn doch deutlich in der Gotteskindschaft gipfeln (z. B. § 109, 3. 4, 195 f.), die nach den bestimmten Worten von § 109 ein Verhältnis zu Gott ist. Aber Schleiermacher benutzt diese fruchtbare Anknüpfung nur, um kurz an die in ihr liegende Gewährleistung der Heiligung, an den ethischen Gedanken der freien Mitthätigkeit im Hauswesen und den rein

formalen der Ähnlichkeit mit dem Vater zu erinnern (§ 109, 2, 4, 195). Nicht einmal die Freiheit vom Gesetz, die darin liegt, führt er systematisch aus. Höchstens die Predigten wissen „die Freiheit der Kinder Gottes“ zu preisen, d. h. die Freiheit von allem Außerlichen und Gesetzlichen, die „selige Befreiung von der Knechtschaft menschlichen Ansehens“ (z. B. II 9, S. 94, 98 u. II 2, S. 613 ff.) oder von Selbstsucht und innerer Unfreiheit (II 2, S. 99). In II 9, S. 493 wird zwar der „kindliche Sinn“ genannt, aber sofort im Anschluß an Joh. 15 durch die „Freundschaft mit Gott“ überboten, die eine „Fülle der Weisheit“, d. h. die Kenntnis des göttlichen Willens einschließt. Den Begriff des Glaubens hat Schleiermacher bei der Bekehrung verbraucht (vgl. S. 20), so daß er nun bei der Gotteskindschaft hinwegfällt. Ergebung und Dankbarkeit werden nur in der Lehre vom Gebet vorübergehend besprochen (§ 146, 1. 4, 431). Ausführlicher wird lediglich der Gedanke behandelt, daß dem seligen Erlösten alle Leiden und Schmerzen des sinnlichen Selbstbewußtseins als Reize der Thätigkeit gelten und als Anzeigen dafür, welche Richtung seiner Thätigkeit gegeben sei (§ 101). Leitet aber bereits dieser Gedanke zu dem in Willensregung übergehenden Bewußtsein hin, so ist dieselbe Erscheinung noch auffälliger an Stellen wie II 7, S. 407, wo die Seligkeit die „Fülle der Kraft und der Liebe“ genannt wird.

Ueber den allgemeinen Charakter des Gotteskindschaftsbewußtseins oder der Seligkeit erfahren wir mehr. § 101, 2 (4, 105) heißt es: „Der Zustand der Vereinigung (d. h. der Einheit des Lebens mit Christo) aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtsein, daß Christus in uns der Mittelpunkt des Lebens ist, daß dieser Besitz immer nur als seine Gabe besteht, die, weil wir sie schon dadurch überkommen, daß er will, wir sollen sie haben, sein Segen ist und sein Friede“. Der hier betonte Segen bildete in der ersten Auflage (II S. 262) das zweite Moment der Versöhnung, tritt aber in der zweiten völlig zurück. Dagegen der Friede kehrt an anderer Stelle in verschiedenen Modifikationen wieder; z. B. in § 110, 3 (4, 210) enthält die Seligkeit als Verbindung mit dem höchsten Wesen die schlechthinige Befriedigung; § 108, 1 (4, 172) ist das erlöste Gemüt zufriedengestellt und

kräftig, und in der ersten Auflage (II S. 265) findet durch Erlösung und Versöhnung die vollkommenste Befriedigung des Gemütes statt. Das darin liegende Moment des Genusses wird die Hauptsache, wenn z. B. II 2, S. 339 von einem „seligen Genuß der Gegenwart Gottes“ die Rede ist. Dazu läßt § 101, 4 (4, 110) erkennen, daß die Seligkeit ein Wohlgefallen ist, das in der durch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins bestimmten Thätigkeit ruht und durch keine anderweitigen Bewegungen erschüttert werden kann. Hier kommt es mehr auf die innere Ruhe gegenüber allen Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins an, die auch in einer andern Reihe von Stellen hervortritt. Sie ergiebt sich von selbst aus der Bezwingung der sinnlichen Begierden. Z. B. II 7, S. 425 versteht Schleiermacher unter Seligkeit „die Ruhe des Gott ergebenen Gemüts, den Frieden dessen, in dem es keinen Streit mehr giebt, in welchem der Zwiespalt zwischen dem Fleisch und Geiste wo nicht ganz ausgetilgt doch ausgesöhnt ist“. Als Ruhe und zugleich Genuß erscheint die Seligkeit in der allgemeinen Einleitung der Glaubenslehre. Hier bildet sie den Zustand der höchsten, dritten Stufe des Selbstbewußtseins, besteht also in der Erhebung über den auf der sinnlichen Stufe herrschenden Gegensatz von Lust und Unlust; nur daß sie niemals rein auftritt, sondern sich durch die Verbindung mit den Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins bald mehr der Freude nähert, bald mehr dem Schmerz (§ 5, 4. 3, 29); Freude und Schmerz sind auch § 3, 2 (3, 8) „auf dem religiösen Gebiete bedeutende Momente“. Allein auch für sich betrachtet ist die Seligkeit nicht reine Indifferenz aller Gefühle, sondern sie trägt als Erhebung über den sinnlichen Gegensatz von Lust und Unlust, als „leichterer Verlauf des höheren Lebens“, schon an sich „das Gepräge der Freude“ (§ 5, 4. 3, 29), wie auch nach § 4, 2 (3, 17) „das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl“ erhebend sein kann. Ähnlich ist § 101, 4 (4, 110) von einem „freudigen geistigen Selbstbewußtsein“, § 108, 2. 3. von dem freudigen oder aufrichtenden Zustand des Erlösten, von Freude in dem Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit Christo, von einem „herrlicheren Aufstrahlen der Freude“ die Rede. Zuweilen scheint es, besonders in den Predigten, als könne Schleiermacher sich in

solchen Zeugnissen von den Gütern der Seligkeit kaum genug thun. Sieht man aber näher zu, so kommt man über die Momente der Freude und der Ruhe nicht hinaus. Alles andere ist unaussprechlich; es wird wenigstens zusammenfassend angedeutet, wenn etwa II 8, S. 194 die Seligkeit erklärt wird als „Besitz des Lichtes und der ganzen Herrlichkeit, die in dem ewigen Leben liegt“.

Was endlich den psychologischen Charakter der Seligkeit anlangt, so werden wir sie trotz der darin mitgesetzten Freude nicht als bloßes Gefühl betrachten dürfen. Auch der tiefere Schleiermachersche Sinn von Gefühl, der besonders in der Einleitung der Glaubenslehre herrscht, genügt nicht. Sondern wie Schleiermacher § 108, 3 (4, 178) in der Reue „den Schmerz als die sinnlichere Seite von der Mißbilligung, welche ja nicht bloß Urteil ist, sondern auch Gefühl, als der geistigere“ unterscheidet, so wird man in der Seligkeit das eigentliche Gefühl der Freude oder des ruhigen Friedens von dem in Gedanken ausgedrückten Bewußtsein des Erlösten trennen dürfen, daß er Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist (§ 112, 3. 4, 226). Natürlich steht auch hier in der Theorie die gedankliche Seite als die geistigere, allgemeinere, dem identischen Sein angehörige über der gefühlsmäßigen, die direkt aus dem Sinnlichen und Individuellen hervowächst. In der Praxis tritt freilich, wie besonders die Predigten beweisen, die gefühlsmäßige Seite der Seligkeit weit häufiger und stärker in den Vordergrund.

Mit dem positiven Ziel der Seligkeit wird bei Schleiermacher zugleich das negative erreicht, das in der *Aufhebung* der *Unseligkeit* besteht. Es zerfällt, entsprechend der tieferen Fassung der Seligkeit, seinerseits wieder in zwei Momente, indem es sich auf die Sünde des Menschen und auf das aus dieser folgende Verhältnis zur Welt bezieht. Im Bewußtsein herrscht noch Unlust über die Ohnmacht des Gottesbewußtseins, das Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit. Es ist zwar nicht Gottes Art, die Sünde im wirklichen Sinne des Worts zu bestrafen. Denn die Strafe hat bei Gott nur einen abwehrenden oder einschränkenden Sinn. Sie ist „ein notwendig zwischen Eintretendes, überallwo und insofern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottes-

bewußtseins lebendig zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen" (§ 84, 3. 3, 472). Daher kann auch keine eigentliche Vergebung statthaben. Aber das von Gott der Einschränkung halber verordnete Bewußtsein der Strafwürdigkeit, das immerhin ein wirkliches Verhältnis zu Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit in sich schloß (§ 107, 1. 4, 166), muß beseitigt werden, da auf ihm der alle Leiden zur Strafe stempelnde Zusammenhang zwischen Schuld und Uebel beruht. Am nächsten läge die Annahme, daß im Gefolge der wachsenden Besserung des Menschen das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit von selbst erlischt; aber Schleiermacher erkennt in ihr die Gestattung einer leichtfertigen Selbstvergebung, sowie die Unmöglichkeit einer festen Heilsgewißheit und fordert eine tiefere, aus dem Quell der Religion selbst erwachsende Begründung. Er findet sie im positiven Besitz der Seligkeit, in der Herrschaft des Gottesbewußtseins. Als Erlöste haben wir — parallel zu der aus derselben Quelle fließenden Besserung, aber unabhängig von ihr — ein neues seliges Bewußtsein, das Bewußtsein der neuen religiösen Persönlichkeit. Der alte Mensch ist, obwohl er noch oft genug erwacht, prinzipiell betrachtet ein vergangener und fremder geworden; wie sollte der neue sich in dem übermächtigen Bewußtsein der Einheit mit Gott und Christo noch länger durch die Schuld des alten bedrückt fühlen? Der Glaube macht wirklich gerecht vor Gott (II 2, S. 659 f.). Schleiermacher meint jedoch mit dieser Ableitung kein einfaches Vergessen der Sünde. Er unterscheidet § 109, 2 (4, 194) ein doppeltes Bewußtsein von ihr. Das eine bleibt auch für den Erlösten, aber es bedeutet nur eine weitere Erinnerung an die Sünde. Es steigert sich nicht mehr zu dem anderen wirklichen Sündenbewußtsein, das zugleich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit in sich trägt. So entsteht das Bewußtsein der Vergebung im Herzen. Ist aber dies Bewußtsein zur Herrschaft gelangt, dann sieht der neue Mensch auch die Welt in einem neuen Lichte. Da das Bewußtsein der Strafwürdigkeit wegfällt, kann der Erlöste im Weltgeschehen keine Strafe mehr erblicken. Sein Leben vollzieht sich in einer gleichmäßigen Höhe, zu der die Störungen



des sinnlichen Lebens durch die Einflüsse der Welt nicht emporbringen können; Lohn und Strafe sind Begriffe einer tief unter ihm liegenden sinnlichen Welt. Das negative Element der Rechtfertigung und Versöhnung ist demnach ebenso unentbehrlich neben dem positiven wie unabtrennbar von ihm. „Eine Adoption ohne Sündenvergebung wäre nichtig, da die Strafwürdigkeit Furcht erzeugt und diese Knechtschaft; und durch Sündenvergebung ohne Adoption wäre kein konstantes Verhältnis zu Gott gesetzt. Beide aber in dieser Ungetrenntheit sind die gänzliche Umkehrung des Verhältnisses zu Gott“ (§ 109, 2. 4, 195).

Schleiermacher glaubt durch diese Gedanken den vollen Umfang des erlösten Selbstbewußtseins und damit das Ziel der Einzelerlösung umschrieben zu haben. Nur das Verhältnis der zwei Arten des empirischen Bewußtseins, deren Polarität wir von vornherein angenommen hatten, erfordert noch ein kurzes Wort. Schleiermacher selbst spricht am klarsten § 101, 1 (4, 102 f.) darüber. An sich stehen Vollkommenheit (das Ziel im bewegten Selbstbewußtsein) und Seligkeit (das im ruhenden) ebenso parallel, von einander unabhängig und doch durcheinander bedingt wie Allmacht und Seligkeit in Gott, Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewußtseins in Christo. Dem entspricht es, daß die Glaubenslehre sogar in der äußeren Anordnung von Rechtfertigung und Bekehrung, den beiden aus der versöhnenden bzw. erlösenden Wirksamkeit Christi folgenden Seiten der Wiedergeburt schwanken kann. In der 1. Auflage (§ 128—30) steht die Rechtfertigung, in der 2. die Bekehrung voran (§ 107—109). Die Begründung für den Wandel lautet: „Die Ordnung scheint bei der Gegenseitigkeit der Beziehung völlig gleichgültig; es wird aber in vieler Hinsicht bequemer sein, die Bekehrung voranzuschicken“ (§ 107, 2. 4, 168). Allein die neue Ordnung ist nicht nur bequemer, sondern auch in einer Hinsicht genauer. Denn sie folgt dem in § 101, 1 ausgesprochenen Grundsatz. Es heißt dort weiter: sofern die Einwirkung Christi bedingt ist durch das Bedürfnis des Menschen, „können wir das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben“. Denn das menschliche Bedürfnis darf, wenn es von sinnlicher Beimischung rein

bleiben will (so doch wohl § 76, 1. 3, 427), nicht in erster Linie die Aufhebung der Unseligkeit oder des Uebels, sondern nur die Ueberwindung der Sünde selbst wollen. Außerdem würde es für den Einzelnen zwecklos sein, die Ueberwindung der Sünde als einer Quelle des Uebels zu erstreben; denn das Uebel ist nicht nur eine Folge der eigenen, sondern eine solche der allgemein-menschlichen Sünde. Demnach kann die Erlösungssehnsucht sich zunächst nur auf das „Hinwegnehmen der Sünde“ richten, also auf das negative Moment der Bekehrung, und höchstens in zweiter Linie auch auf das negative Moment der Rechtfertigung oder Versöhnung. Es gilt hier, die negativen und die positiven Momente zu unterscheiden. Die positiven, die natürlich an sich die wichtigsten sind, werden völlig parallel und zugleich im wechselseitigen Zusammenhang aus derselben Quelle, der Erneuerung des innersten Lebens, abgeleitet. Das negative Ziel im ruhenden Bewußtsein aber, d. h. die Ueberwindung des Sündenbewußtseins, ist nicht nur die Rehrseite des entsprechenden positiven, sondern es hängt auch irgendwie von dem anderen negativen Ziele ab: es kommt wenigstens für das subjektive Bedürfnis erst nach dem anderen in Betracht, daß die Sünde überwunden wird. Doch führt Schleiermacher diese Scheidung selbst nicht klar durch, wie bereits die Behandlung der Seligkeit gezeigt hat. Alles seinem religiösen Gefühl Wertvolle zieht er thatsächlich in dem Ziele des ruhenden Bewußtseins, der Seligkeit zusammen, indem er das Schlimme an der Sünde mit unter die Begriffe Unseligkeit und Unlust rücken läßt. Anderseits behandelt er die Seligkeit schon bei der Lehre vom Glauben, den er als Teil der im bewegten Selbstbewußtsein vor sich gehenden Bekehrung betrachtet (§ 108). Häufiger ist allerdings jene erste Durchbrechung des Schemas: die Ueberordnung der Seligkeit; und zwar tritt sie zuweilen mit merkwürdiger Schärfe ein. So beginnt die 1. Erläuterung zu § 158 (4, 472), eine Stelle, die außerhalb der eigentlichen Erlösungslehre liegt und deshalb verhältnismäßig wenig vom Schema berührt ist, mit dem „der Erlösung bedürftigen Bewußtsein der Sünde“, also ganz im Sinne von § 101, 1; aber der Ziel- und Höhepunkt ist „die Mitteilung der Seligkeit Christi“. Und ähnlich scheint § 88, 1 (4, 10) das

Ziel der Erlösung in der Seligkeit zu sehen, während die Vollkommenheit im Leitsatz des Paragraphen mehr die Stellung einer notwendigen Vorstufe einnimmt. Auch die christliche Sittenlehre spricht viel von der Seligkeit und ihrem Verhältnis zum Handeln; die Seligkeit wird ihr selbst zum Impuls (besonders I 12, S. 38). Doch kann man nicht sagen, daß dadurch mehr Klarheit geschafft wird. So zeigt sich hier eine große Unsicherheit der Terminologie und Gruppierung. Das § 101, 1 gegebene Schema wird wenig eingehalten. Ueberdies deutet das Fehlen der Stelle in der ersten Auflage darauf hin, daß wir es mit einer nachträglichen, aus dem Gefühl der Unklarheit erwachsenen Betrachtung zu thun haben.

Wenn ein so scharfer Denker wie Schleiermacher diese Unklarheiten nicht zu beseitigen vermocht hat, so dürfte er damit selbst eine immanente Kritik an seinem Versuche gegeben haben. Er wollte seinen eigenen Gedankenbau, der sich auf die Analyse der zwei aus den Tiefen des neuen Menschen hervortretenden Bewußtseinsarten mit ihren negativen und positiven Momenten gründete, mit der wirren Menge der biblisch-kirchlichen Begriffe verbinden und so zugleich diese ordnen und jenen bereichern. Allein Heterogenes läßt sich nicht in dieser engen Weise organisch verknüpfen. Der Erfolg ist Willkür gegenüber den biblischen Begriffen und andererseits Sprengung des eigenen Gebäudes. Aber auch für sich genommen leidet dieses Gebäude an der abstrakt-logischen Art seiner Grundlage. Die psychischen Erlebnisse des Christen lassen sich, wie die unentbehrlichen Begriffe Glaube und Seligkeit beweisen, nicht immer nach den Gesichtspunkten des ruhenden und des bewegten Selbstbewußtseins analysieren (vgl. unten). Daß Schleiermacher trotz aller Schwierigkeiten an seinem Versuche festgehalten hat, war, wie oben bereits gezeigt wurde, eine Folge seiner ebensowohl sittlich-teleologischen als auch gefühlsmäßig-religiösen Geistesart. Den Schäden seiner Methode suchte er zu begegnen, indem er sowohl bei der aktiven Seite der Erlösung, der Thätigkeit Christi, die Zusammengehörigkeit der speziellen Erlösung mit der Versöhnung (§ 101, 1. 4, 102), wie auch bei der passiven Seite im Menschen die Zusammengehörigkeit der Bekehrung mit der Rechtfertigung betonte (§ 107, 1. 4, 166). Unsere Darstellung

von dem Ziele der Einzelerlösung schließt daher am besten mit der letztgenannten Stelle: Rechtfertigung ohne Befehrung wäre „nur ein Entschluß, sich selbst zu vergeben um der Unvermeidlichkeit der Sünde willen, ein Aufhören des alten Verhältnisses zu Gott, ohne daß ein neues entstanden. . . . Denn ein neues kann nur entstehen durch das Einswerden mit Christo, wodurch auch die Befehrung entsteht“. Bei einer Befehrung ohne Rechtfertigung aber „müßte der neue Mensch ein bewußtloser sein, oder anders ausgedrückt, es müßte geben eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Vollkommenheit Christi ohne eine in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. Vielmehr wo dies vorzukommen scheint, ist entweder das Schuldbewußtsein nur noch eine täuschende Bergegenwärtigung der Vergangenheit, oder die Befehrung ist nur ein Besserwerdenwollen aus eignen Mitteln ohne wahre Lebensgemeinschaft mit Christo. Ist nun beides, Befehrung und Rechtfertigung, unzertrennlich von einander, so müssen auch beide als gleichzeitig gedacht werden, und jede ist das untrügliche Kennzeichen der andern“.

## 2. Das in der Gemeinschaft liegende Ziel.

Mit der Erlösung des Einzelnen wird nun zugleich etwas anderes erreicht. Bender (II S. 483) nennt als Ziel der Erlösung zweierlei: 1. die Herstellung des Uebergewichts der die Einheit der Person repräsentierenden Vernunft über die widerseßlichen, wechselnden sinnlichen Begehungen und Bestrebungen; 2. die Herstellung des Uebergewichts des allgemeinen, das Wesen der Menschheit konstituierenden Geistes über die isolierte, lediglich durch die individuelle Intelligenz geleitete sinnliche Persönlichkeit.

In dieser Angabe fällt zunächst das Streben auf, die religiös-theologischen Begriffe und Sätze Schleiermachers in eine Sphäre zu erheben, die noch weit abstrakter und philosophischer ist als die wirkliche Sphäre der Glaubenslehre. Bender spricht die Sprache der philosophischen Ethik, nicht die der Glaubenslehre; er versteht aber Schleiermacher falsch, wenn er dies für das richtige und konsequente Verfahren hält. Allerdings giebt Schleiermacher zu,

daß er oft „anthropoeidisch“ redet, aber er glaubt nur dadurch den Inhalt des christlichen Bewußtseins recht ausschöpfen zu können. Sobald er einen abstrakteren Ton anschlägt, geht entsprechend der wachsenden wissenschaftlichen Präzision die Beinhaltung verloren. Jede Dogmatik steht unter der Herrschaft der Antinomie: je wissenschaftlicher, desto formaler und lebloser, je inhaltreicher, desto anthropoeidischer. Nie aber ist es Schleiermachers Art, eine solche Antinomie durch konsequente Durchführung des einen Gesichtspunktes und Unterdrückung des andern gewaltsam zu zerbrechen. Sein nach allen Seiten offenes Interesse sowie auch seine Logik verlangen, daß überall, wo zwei Prinzipien sich gegenüberstehen, sogar im Maximum des einen noch wenigstens ein Minimum des anderen gewahrt bleibt. Sollte dieser Grundsatz, der seine gesamte Philosophie beherrscht, gerade in der Theologie bei dem Verhältnis der wissenschaftlichen und der religiösen Sprache außer Betracht bleiben dürfen? Es würde sich dabei ein logisch-einheitlicheres Bild ergeben, aber nicht ein treues Bild der Schleiermacherschen Lehre.

Sehen wir aber in Benders Bestimmungen statt der ethisch-philosophischen Begriffe religiöse ein, so bieten sie eine gute Formulierung dafür, wie die Erlösung bei Schleiermacher eine doppelte Spannung löst. Zunächst verhilft sie dem Gottesbewußtsein zur Herrschaft über das sinnliche Selbst- und Weltbewußtsein und macht dadurch den Menschen unabhängig von den einzelnen Eindrücken seiner Empfänglichkeit und seines Temperaments. Sie giebt ihm Freiheit, Charakter, Willenskraft, wie die Ethik oder Psychologie es ausdrücken würde; sie macht ein neues Geschöpf aus ihm, wie tiefer und besser die Glaubenslehre sagt. Aber in dem durch die Erlösung beseitigten Uebergewicht des sinnlichen Bewußtseins über das Gottesbewußtsein lag zugleich eine Spannung zwischen der Einzelpersönlichkeit und der Gesamtheit. Der nicht erlöste Mensch setzt sein ganzes Dasein und seine Zwecke in egoistischen Gegensatz zu dem Wohle der Gesamtheit; in ihm war das zurückgedrängt, was allein die Uebereinstimmung zwischen ihm und dem übrigen endlichen Sein herstellen konnte (§ 75, 1. 3, 422 ff.). Ist der Mensch aber durch

die Erlösung auf die höchste Stufe seiner Entwicklung gelangt, so verliert das zum Egoismus führende sinnliche Selbstbewußtsein die Herrschaft; das Leben gründet sich auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in dem der Mensch sich eins weiß mit aller übrigen von Gott abhängigen Kreatur. So verliert sich die egoistische Spannung mit der Außenwelt in eine stete Harmonie. Und zwar läßt diese tiefinnerliche Wandlung sich auf beiden Seiten des Bewußtseins erkennen.

Wenn zunächst die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins den Erlösten vermöge ihres teleologischen Charakters zur Thätigkeit treibt, so bringt sie ihn dadurch in Beziehung zur Außenwelt, zu der umgebenden Gemeinschaft. Er will ihr zeigen, daß das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ihn beseelt; er will auf sie wirken, um auch in ihr, wenn nötig, das Gottesbewußtsein zur Herrschaft zu führen; er will auch bei seiner weltlichen Berufsarbeit nur im harmonischen Zusammenflange mit ihr handeln. Aber er braucht zugleich die Anregungen der Gemeinschaft, um überhaupt wirken zu können. Denn erst aus ihrem vielgestaltigen Leben kommen ihm die Reize, die auf sein sinnliches Selbstbewußtsein treffen und nun durch dies sein höchstes, gotteiniges Selbstbewußtsein zur Wirksamkeit in bestimmter Richtung herausfordern. Die Beziehung auf das Gottesbewußtsein bildet gleichsam die formale religiöse Maxime des Willens, während das Gemeinschaftsleben die sachlichen Inhalte und Objekte dazu giebt (vgl. oben S. 20 f.). Hier hat das Bild des Gottesreiches seine Heimat, das uns vorhin als Symbol der teleologischen Art des Christentums entgegentrat. Schleiermacher sagt bei der Lehre vom heiligen Geist als dem Gemeingeist: „Fragen wir also, wie uns aus jenem reinen Willen die einzelnen Zweckbegriffe entstehen: so geschieht dies nur in dem Gesamtleben. Denn unmittelbar werden sie keinem mehr von Christo gegeben, und keinem wird etwas einzeln von Christo befohlen, wie es damals den Jüngern geschah; sondern wie kein Einzelner etwas allein ausrichten kann im Reiche Gottes, so kann auch in keinem ein Zweckbegriff zur wirklichen Gestaltung kommen, als von welchem er voraussieht, daß er von andern werde unterstützt

werden, also als wozu auch in anderen schon der Keim liegt" (§ 122, 3. 4, 291). Durch das Zusammenwirken und Aufeinanderwirken der einzelnen Erlösten wird weiterhin auch die Einseitigkeit überwunden, die jedem für sich anhaftet. Zwar in erster Linie hilft die Erlösung sogar, die Individualitäten nach ihrer Eigenart auszugestalten, indem sie den „ursprünglichen“ geistigen Kern zur gestaltenden Kraft der Persönlichkeit erhebt; aber da sie unwillkürlich jene geistigen Bande zwischen den einzelnen Christen knüpft, verwandelt sie diese in Teile eines großen Ganzen oder, nach dem von Schleiermacher viel zitierten biblischen Bilde, in Glieder eines Leibes. Sie ergänzen sich so, daß jede individuelle Einseitigkeit ein notwendiges, dienendes Glied im Gesamtleben wird. Das ist geradezu ein Lieblingsgedanke Schleiermachers, der nicht nur in den theologischen, sondern — mutatis mutandis — auch in den philosophischen Schriften zum Ausdruck gelangt. Selbst in den Predigten kehrt er häufig wieder, meist mit lautem oder leisem Anklang an 1. Kor. 12. Eine Predigt erinnert an den Reichtum der Natur mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit (II 2, S. 748), um dann die Parallele für das Reich Gottes zu ziehen. Eine andere ruft aus: „Bedenket, wie vielerlei verschiedene Ansichten und Vorstellungsweisen entwickeln sich nicht in jedem Geschlecht, wieviel verschiedene Richtungen der christlichen Frömmigkeit bestehen nicht neben einander; und zu dem allen liegt der Keim schon in den verschiedenen Gemütsstimmungen des jugendlichen Alters. Wieviel verschiedener Zungen, in denen geredet werde, bedarf also das heranwachsende Geschlecht! Und doch hört jeder aus dem großen Chor der christlichen Gemeinde heraus, was er fassen und vernehmen kann; jeder hört in seiner Zunge reden, und alle diese verschiedenen Töne sind vor Gott eine schöne und gesegnete Zusammenstimmung!“ (II 2, S. 220 f.). Eine dritte Predigt fordert direkt, „daß jeder sich auch offen erhalte für das, was das vorzügliche Gut des andern ist“, und daß andererseits wir alle „jeder seine eigenen inneren Erfahrungen und jeden Segen, den wir von dem Herrn empfangen, zu einem gemeinsamen Gut machen dadurch, daß wir umkehren und den andern mitteilen, was und wie es uns geworden ist“ (II 2, S. 202 f.). Ja Schleiermacher

geht als Psycholog und Menschenkenner noch einen starken Schritt weiter: die Verkettung der Anregungen und Handlungen, die zwischen den Menschen besteht, ist so groß, daß man kaum ein Werk einer bestimmten Person zuschreiben darf. Alle christlichen Handlungen sind „nicht nur ein gemeinsames Gut und ein gemeinsamer Segen, sondern in der That auch gemeinsame Handlungen aller derer, die im Glauben an den Erlöser und in der Liebe zu ihm mit einander verbunden sind; keiner wird, wenn er sich recht besinnt, sagen können, dies oder jenes sei sein Werk, denn nichts hat Einer allein gewirkt“ (II 2, S. 379). Erst in solcher Verknüpfung der einzelnen Erlösten zu einem „neuen Gesamtleben“ tritt die vollbrachte Ueberwindung der Sünde völlig zu Tage. Denn auch die Sünde besteht ja nicht in vereinzeltten Handlungen oder Personen, sondern ist ein alle und alles durchdringender Zustand. „Wenn wir nur irgend die Wahrheit suchen und mit offenen Augen in die vielfältigen Verwicklungen des Lebens hineinschauen und uns aller der offenbaren und geheimen Einflüsse bewußt werden, die der eine auf den andern ausübt, so werden wir gern gestehen, daß wir mittelbar oder unmittelbar jeder seinen Anteil haben an den Sünden, die in andern zum Vorschein kommen, und daß wir keineswegs unsere Rechnung mit denen allein abschließen können, die wir selbst begehen“ (II 2, S. 164).

Aber die Bildung einer neuen Gemeinschaft ist nicht nur für das bewegte Selbstbewußtsein ein Erlösungsziel. Sondern eben weil der Drang darnach aus der Naturanlage und dem Innersten des Menschen, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, herausquillt, muß er sich auch im ruhenden Bewußtsein geltend machen. Wie vorher das Sündenbewußtsein und die Auffassung des Uebels als Strafe über die Grenzen der Einzelperson hinaus das ganze Menschengeschlecht umfaßte, so greift erst recht das Seligkeitsbewußtsein des Erlösten hinaus auf die Gesamtheit des neuen Lebens. Denn in den Gläubigen „erstirbt ihre frühere Persönlichkeit, sofern sie die Abgeschlossenheit des Gefühls in einer sinnlichen Lebenseinheit war, der alles mittönende Gefühl für andere und für die Gesamtheit untergeordnet blieb“ (§ 101, 2. 4, 104). Das Gefühl erweitert sich: „Wie die erlösende Thätigkeit Christi



eine dem Sein Gottes in Christo entsprechende Gesamthätigkeit stiftet für alle Gläubigen, so stiftet das verfühnende Element, nämlich die Seligkeit des Seins Gottes in ihm, ein seliges Gesamtgefühl für alle Gläubigen und jeden besonders" (ebenda). Vornehmlich bei der Würdigung des kultischen Gottesdienstes kommt Schleiermacher gern und oft auf diesen Gedanken zurück. Doch verweilt er wenigstens in den Predigten nie lange dabei (z. B. II 2, 315), wohl in dem richtigen Bewußtsein, daß hier das Meiste und Beste dem ahnenden Gefühl überlassen bleiben muß, wenn nicht die Gefahr der Schwärmerei oder Sentimentalität übergroß werden soll.

Es ist nach alledem klar, daß aus der Erlösung eine Gemeinschaft erwachsen muß. Aber wir dürfen weiter gehen. Die neue Gemeinschaft ist nicht ein bloßer Nebenerfolg, sondern muß als ein besonderes Ziel neben der Erlösung des Einzelnen betrachtet werden. Das zeigt ein Blick auf den Religionsbegriff Schleiermachers, wie er sich in den philosophischen Schriften niedergeschlagen hat. Nach der Psychologie (III 6, S. 212) ist in der Religion gesetzt: die Richtung des Gefühls auf Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem eigenen Sein und dem objektiven Inhalt des Bewußtseins; nach § 287 der philosophischen Sittenlehre (III 5, S. 318. Aus dem Entwurf von 1805) ist der Inhalt der Religion die Beziehung des abgeschlossenen Daseins (der in dem Einzelnen organisierten Vernunft) auf das Uebrige als Ganzes, als Welt; denn religiös ist für Schleiermacher alles, was „über die Persönlichkeit hinaus auf Einheit und Totalität bezogen wird" (a. a. O. § 255, S. 248). Daher vermag er am Schlusse der zwei rein ethischen Abhandlungen über das höchste Gut neben den im Thema gegebenen Begriff, der den allumfassenden Organismus der Vernunftgüter und Vernunftzwecke bedeutet, plötzlich den religiösen Begriff des Himmelreichs treten zu lassen. Das Himmelreich ist dabei „eine Einheit des Seins schlechthin, dessen Zeitlichwerden jeder in seinem höchsten Selbstbewußtsein zu offenbaren hat," eine „alle Einzelnen gleichsam in einander auflösende Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewußtseins" (III 2, S. 493 f.); in ihm giebt der Geist seine überirdische Heimat

kund“ und zeigt, daß er „das Ewige und Einfache, das schlechthin Seiende, auf eine geheimnisvolle Weise in sich trägt“ (a. a. O. S. 466). Diese Stellen enthalten durchaus keine sachliche Abweichung von den Sätzen der Glaubenslehre. Wenn sie soviel anders klingen, so rührt das — abgesehen von dem abstrakteren Charakter der Sprache — davon her, daß die letzteren wirklich zu einem guten Teile aus der Analyse des religiösen Lebens geschöpft sind, während sie selbst die Resultate philosophisch zusammenfassen, die sich für das dialektische Denken dabei ergeben. Wir haben hier ein deutliches Beispiel, wie sich bei Schleiermacher überhaupt die philosophischen zu den dogmatisch-religiösen Aussagen verhalten. So allgemein und rein formal auch jene erscheinen: sie haben doch ihren Ursprung in der Beobachtung und Untersuchung des christlich-religiösen Lebens und erhalten ihren Sinn erst dann, wenn man sie durch theologische oder homiletische Darlegungen erläutert. Schon das ist bezeichnend, daß am Schlusse jener philosophischen Abhandlungen über das höchste Gut plötzlich der Begriff des Himmelreichs auftaucht. Diese Thatsache aber wird noch beredter, wenn man sieht, wie das Himmelreich thatsächlich religiöser gemeint ist, als es nach den zitierten Worten vielleicht scheint: eine Predigt versteht darunter im Anschluß an Mt. 7, 21 f. „die Gesamtheit des ewigen Lebens“ (II 8, S. 422), oder die Seligkeit in ihrer das neue Gesamtleben umfassenden Bedeutung. Im Religionsbegriff liegt demnach, wie sogar die philosophischen Definitionen zeigen, die Beziehung auf die religiöse, durch die Erlösung gestiftete Gemeinschaft. Damit aber gewinnt diese Gemeinschaft einen selbständigen Wert neben der Erlösung des Einzelnen.

Auffallen muß allerdings noch das Eine, daß in jenen philosophischen Definitionen meist von Einheit, Welt, Totalität die Rede ist, während die theologischen und homiletischen Schriften dafür je nach dem Zusammenhang und der besonderen Farbe des Begriffs entweder neues Gesamtleben sagen, oder seliges Gesamtgefühl oder Himmelreich oder Gemeinde oder Kirche oder Reich Gottes. Doch liegt auch hier kein Gegensatz, sondern eine andere Betrachtungsweise vor. Zwar uns erscheint die Gemeinschaft der Erlösten, die durch die letztgenannten Formeln bezeichnet wird, als

eine partikulare, abge sonderte Größe; aber ihre gottgeordnete Bestimmung ist, sich auf die gesamte Menschheit auszudehnen. Denn die Seligkeit der Erlösten müßte getrübt bleiben, wenn sie sich in die dauernde Unseligkeit anderer finden sollte (§ 118. 4, 251). Darum wird ein besonderes Glied des göttlichen Ratschlusses angenommen, das keinen Teil des Menschengeschlechts von der Erlösung ausgeschlossen sein läßt: die von Schleiermacher neu beinhaltete Erwählung (§§ 117—120; vgl. auch die besondere Abhandlung über die Erwählung I 2, 393 ff.). Sie gipfelt in der „göttlichen Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesamtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesamtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird“ (§ 119, 3. 4, 267). Im Gattungsbewußtsein, das ja die Vorbedingung aller gegenseitigen Verständigung, also auch der religiösen Mitteilung bildet, ist bereits die Anlage dazu gegeben. Und wirklich umfaßt der Erlöste mit seiner aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl hervorquellenden Thätigkeit und Seligkeit auch die, welche noch nicht Glieder des neuen Gesamtlebens sind; die Erlösung weckt geradezu das Gattungsbewußtsein aus seinem ohnmächtigen Schlummer. So verschmelzen Gemeindebewußtsein und Gattungsbewußtsein bis zu einem hohen Grade. Die erlöste Gemeinde bedeutet eine Art *Anticipation* der zu erlösenden Menschheit; aber auch das wird nur in der gelegentlichen Bemerkung angedeutet, daß die Gemeinde das ganze Geschlecht vor Gott vertritt (§ 104, 6. 4, 148). Deutlicher sagt die christliche Sitte (S. 514): „Es kann sich niemand des göttlichen Geistes bewußt sein, ausgenommen insofern er sich zugleich bewußt ist, daß das ganze Menschengeschlecht diesem Geiste angehört; der Unterschied zwischen den Einzelnen ist nur ein zeitlicher, der nämlich, daß einige das πνεῦμα ἁγίου schon haben, andere noch nicht, . . . sodaß das darstellende Handeln bei den einen sich richtet an die schon in ihnen gesetzte Erfahrung, bei den anderen an die vorauszusetzende Empfänglichkeit.“ Die ganze Lehre Schleiermachers von der Gemeinschaft erhält dadurch einen fließenden Charakter; Grenzen werden meist nur angedeutet, um gleich wieder zu verschwinden. Nicht einmal das Reich Gottes, das bei Schleiermacher so häufig genannt wird, erhält ein be-

stimmtes Gebiet. Es ist ein Symbol für die teleologische Art der Frömmigkeit — aber die christliche Frömmigkeit ist nicht die einzige von dieser Art (vgl. § 9, 2. 3, 56)! Dem entspricht es, wenn in einer Predigt das Gottesreich, wohl im freien Anschluß an die Formeln der überlieferten Dogmatik, aus einem Ziele der Erlösung fast zu einer Voraussetzung wird: der Erlöser zeigt, „daß das Reich, welches er stiften wollte, das Reich der Gnade, in dem unmittelbarsten Zusammenhange stehe mit dem allgemeinen Reich Gottes, mit dem Reiche der göttlichen Macht, mit dem ganzen Umfange der schaffenden und erhaltenden Kraft des Allerhöchsten, und daß es dieselben Gesetze seien, nach welchen der Vater die ganze Welt leitet und regiert, die der Sohn in dem geistigen Reiche, welches er unter dem menschlichen Geschlecht zur Ehre seines himmlischen Vaters gründen wollte, befolge, daß beides eins und dasselbe sei, daß das eine, das eben erst bestehende und besondere, nur das reine Abbild jenes allgemeinen sei“ (II 8, S. 338).

So verschmilzt die christliche Gemeinschaft mit der Menschheit und der menschlichen Gattung. In der Pädagogik erklärt Schleiermacher ausdrücklich: „Der Begriff der Gemeinschaft ist kein anderer als der der Gattung, und bildet nun die Summe aller einzelnen Menschen die menschliche Gattung, so wird die Entwicklung der Einzelnen bedingt sein durch die gemeinsame Natur, die sie zur Gattung macht“ (III 9, S. 8). Allein in der letztgenannten Predigtstelle wie in den philosophischen Definitionen der Religion war noch mehr genannt: eine Beziehung auf die Welt oder Totalität des Seins. Mit einer Wurzel saugt sie dieselbe direkte Nahrung aus dem religiösen Bewußtsein, wie die Beziehung auf die Gemeinschaft. Denn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl enthält ja, wie bemerkt, die Zusammengehörigkeit des Erlösten mit aller Kreatur in der gemeinsamen Abhängigkeit von Gott; die Wahrnehmung des göttlichen Wirkens in Natur und Geschichte aber muß dies Bewußtsein verstärken. Trotzdem hätte Schleiermacher die menschliche Gemeinschaft, auf die er in der philosophischen Ethik immerhin den Begriff der Persönlichkeit anwendet, kaum so eng mit unpersonlichen Größen ver-

bunden, wenn nicht ein anderes Moment hinzugetreten wäre: die göttliche Kausalität. Während sie bei „des Gegensatzes erster Seite“, der Darstellung des Bewußtseins der Sünde, erst nachträglich in der Entwicklung jener Eigenschaften Gottes erörtert wird, „welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen“ (§ 79 ff.), kommt sie bei „des Gegensatzes anderer Seite,“ der Darstellung des Bewußtseins der Gnade, von vornherein zur Geltung (§ 89). Die göttliche Verursachung aber nimmt auf das individuelle menschliche Bewußtsein, das sonst im Mittelpunkte steht, nur wenig Rücksicht. Daher fällt bei dieser neuen Betrachtungsweise zunächst alles weg, was sich auf die Sünde und das Bewußtsein von ihr bezieht. Sogar der Name Erlösung (in dem engeren Sinne von „Hinwegnahme der Sünde,“ also als negatives Ziel im bewegten Selbstbewußtsein) wird unpassend. Denn da „das Böse nicht kann ein schaffender Gedanke Gottes sein, so folgt auch, daß der Ausdruck Erlösung sich nicht auf dieselbe Weise dazu eignet, den göttlichen Ratschluß zu bezeichnen, wie er die Wirkung desselben bezeichnet, weil der Allmächtige nicht etwas ordnen kann um eines anderen willen, das er nicht geordnet hat“ (§ 89, 1. 4, 17). So bedarf Schleiermacher eines neuen Erlösungszieles, das mit der Sünde in keinem direkten logischen Zusammenhange steht, in das er aber gleichwohl die aus der Analyse des christlichen Bewußtseins geschöpften Ziele hinüberretten kann. Er glaubt diese Verbindung zu erreichen, indem er „die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur“ zum Gipfelpunkt der Erlösung erhebt (§ 89). Gottes Ratschluß geht mit Notwendigkeit auf die Weiterführung seiner Schöpferthätigkeit, die sich am herrlichsten in der Schöpfung der menschlichen Natur geäußert hat und deshalb in ihr kompendiarisch zusammengefaßt erscheint. Der natürliche Mensch ist für Gott noch „keine Person,“ sondern „nur ein Teil der Masse“ (§ 109, 4. 4, 201); ihn weiter zu entwickeln, bis er sein Schöpfungsziel erreicht, das ist mithin die eigentliche Aufgabe der Erlösung. Dazu stimmt aber auch der subjektive Ausgangspunkt. Denn das Bewußtsein des Erlösten ist ein Bewußtsein von der Erneuerung und Vollendung seiner ganzen Natur durch die Weckung seines Gottesbewußtseins. Freilich verliert

dabei die Vollkommenheit und Seligkeit des Einzelnen wie der Gemeinschaft ihren alten Wert; sie bleibt nur der Erkenntnisgrund für Weg und Art des Erlösungsprozesses. So wandelt sich durch Einführung der göttlichen Ursächlichkeit das vorher so warme persönliche Ziel der Erlösung in ein unpersönliches ab, das jenem wenigstens im theoretischen System weit übergeordnet wird. Ein Gedanke, der in der Glaubenslehre selten anklingt, aber zu den Grundanschauungen Schleiermachers gehört, verstärkt diese Wandlung. Gott ist erhaben über Raum und Zeit, während die menschliche Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft durch beide bedingt, ja hervorgerufen erscheint. Wie sollte sich demnach Gottes Ratschluß unmittelbar auf persönliche Ziele richten können? In dem Aufsatz über die Erwählung (I 2, S. 476) sagt Schleiermacher: „Das war ja von Anfang an sein Gutdünken, nicht einzelnes Sein und Leben zu erschaffen, sondern eine Welt, und so wirkt auch der Geist Gottes als eine weltbildende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnungslos entstehendes geistiges Leben, sondern die geistige Welt“. Ähnlich lauten Stellen der Glaubenslehre, wie § 109, 3 (4, 197—99), vor allem § 100, 2 (4, 97) oder § 105, 1 (4, 149 f.). In der Stelle aus dem Aufsatz über die Erwählung wie besonders auch in § 100, 2 der Glaubenslehre zeigt es sich deutlich, daß selbst die Gemeinschaft für den göttlichen Ratschluß als Ziel nicht recht genügt, sondern eine unpersönliche Größe, wie „geistige Welt“ notwendig ist. „Haben wir einmal das Einzelne fahren lassen, worin uns die unendliche Mannigfaltigkeit des für uns unendlich Kleinen am meisten verwirrt und statt dessen die Betrachtung im großen eingeschlagen“ (I 2, S. 472), so sind Welt, Totalität oder Natur die entsprechenden Objekte. So bedeutet die Sünde eine Störung der menschlichen Natur, und das neue Gesamtleben ist „das sittliche Natur-Werden des Uebernatürlichen“ (§ 88, 4. 4, 15). Auch weiterhin finden sich solche Stellen, vgl. z. B. § 109, 3 (4, 198), 158, 2 (4, 477), 164, 1 (4, 508). Sogar in biblischen und kirchlichen Begriffen werden unpersönliche Inhalte niedergelegt. Während es in der Regel auch bei Schleiermacher darauf ankommt, daß wir „in der Gesamtheit jenes höheren Lebens zu Personen

gestaltet“ werden (§ 100, 2. 4, 98), besteht z. B. § 106, 2. (4, 164) „die Gemeinschaft der Gläubigen ihrem wahren Wesen nach doch nur aus der Gesamtheit der Heiligungs Momente aller in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen Einzelnen“; und die unsichtbare Kirche ist nicht etwa ein Verhältnis der Erlösten unter einander oder zu Gott, sondern die „Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang“ (§ 148, 1. 4, 442).

So finden wir bei Schleiermacher zwei prinzipiell verschieden orientierte Ziele der Erlösung, die in keinem inneren Zusammenhange stehen. Bei dem einen bildet der Einzelmensch mit seinem Sehnen und Verlangen den Mittelpunkt. Die Erlösung macht ihn zu einem neuen Geschöpf, giebt ihm Vollkommenheit und Seligkeit. Das ist der herrschende Gesichtspunkt; er bestimmt und rechtfertigt die Methode der Glaubenslehre. Bei dem anderen Ziele, das seltener auftritt, wird von dem Interesse des Einzelnen abgesehen; die Reflexion geht auf Gott und seinen ewigen Rathschluß zurück; die Begriffe der Schöpfung und Erhaltung (§ 89, 3) verdrängen den der Erlösung; nur allgemeine, unpersönliche Größen sind herrschend. Doch ist die Scheidung nicht reinlich, sondern die Gesichtspunkte kreuzen sich fast überall dort, wo nicht der erste unumschränkt herrscht. Die zahlreichen Stellen, in denen irgend eine Nuance der Gemeinschaft als Ziel der Erlösung genannt wird, bilden eine Art Vermittelung. Zuweilen kommen sie auf Rechnung der zweiten, von Gott ausgehenden Betrachtungsweise, noch häufiger aber ziehen sie nur die Konsequenz der Thatsache, daß das Geistesleben des Menschen, und vornehmlich das des Erlösten mit seinem in jeder Beziehung gesteigerten Dasein, nach Gemeinschaft verlangt und in der Gemeinschaft allein sich recht auswirken kann.

Wenn wir endlich wenigstens in Kürze der Unterscheidung gedenken, die Schleiermacher zwischen der passiven und aktiven Seite der Erlösung versucht hat (vgl. § 11, 2. 3, 69 f.), so läßt sich auch diese an den Gegensatz der zwei Betrachtungsweisen anknüpfen. Wird die Erlösung passivisch verstanden, so ist ihr Erfolg zunächst die Bervollkommnung und Beseligung des Einzelnen, weiterhin die Entstehung einer erlösten Gemeinschaft; hier ist Schleiermacher mit seinem eigenen Gemütsleben innerlich beteiligt.

Aber sein dialektischer Verstand schwingt sich zuweilen auf die Warte einer rein theoretischen, objektiven Darstellung: dann schaut er in erster Linie Gott als Subjekt der Erlösung, und damit gewinnt der Begriff eine aktivische Wendung. Objekt ist die unpersönliche menschliche Natur, die wieder unbestimmte Grenzen gegenüber der Gemeinschaft hat. So kommt auch von diesem Ausgangspunkte her die Zwiespältigkeit der Betrachtungsweisen hauptsächlich in der unklaren Auffassung der Gemeinschaft zum Ausdruck.

---



## B. Die Durchführung der Erlösung.

Wie führt nun Gott seinen Ratschluß durch, der an sich die Vollendung der menschlichen Natur zum Ziele hat, dessen Wirkung aber vornehmlich für den einzelnen Christen Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewußtseins bedeutet? Auch bei der Beantwortung dieser weiteren Frage mischen sich die aktive und die passive Seite der Erlösung. Sofern die göttliche Ursächlichkeit oder die Selbstthätigkeit der von Gott beseelten Werkzeuge, besonders Christi, beteiligt ist, tritt die aktive, sofern aber die psychische Umwandlung des Menschen in Betracht kommt, die passive Seite in den Vordergrund. Die Sache selbst bringt es mit sich, daß jenes im Anfang, dieses am Schluß die Hauptsache bildet, während in der Mitte des Abschnitts beides in einander verläuft.

Zunächst ist die Organisation der Welt und des Menschen von vornherein für die Aufnahme der Erlösung geschaffen. Darin besteht ihre „ursprüngliche Vollkommenheit“, die durch die Sünde nicht völlig verloren gehen konnte. Aber die empirische geschichtliche Entwicklung der Menschheit war immerhin so mit Sünde behaftet, daß sie aus sich heraus den Fortschritt nicht zu bringen vermochte. Gott mußte einen neuen Anfang setzen, einen neuen „schöpferischen Akt“ (§ 93, 3. 4, 34) vornehmen, der freilich nicht ohne inneren Zusammenhang mit seinem bisherigen Schöpfungs- und Erhaltungswerke zu denken ist. Dieser neue Anfang und damit der historische Ausgangspunkt der Erlösung liegt in der Person und „dem Geschäft“ Jesu Christi.

### 1. Jesus Christus als der historische Ausgangspunkt.

Person und Geschäft Jesu Christi gehören für Schleiermacher

untrennbar zusammen. „Mögen wir nun Christum lieber den Erlöser nennen oder ihn lieber als denjenigen betrachten, in welchem die Schöpfung der bis dahin nur in einem vorläufigen Zustand vorhanden gewesenen menschlichen Natur vollendet ist: beides hat nur soviel Bedeutung, als ihm eine eigentümliche Wirksamkeit zugeschrieben wird, und zwar im Zusammenhang mit einem eigentümlichen geistigen Gehalt seiner Person“ (§ 92, 1. 4, 26). Christus hätte weder eine so besondere erlösende Wirksamkeit ausüben können, wenn nicht seiner Person eine besondere Würde innegewohnt hätte, noch wäre ihm seine einzigartige Würdestellung zugekommen, wenn er nicht seinen „geistigen Gehalt“ in lebendiger Thätigkeit ausgewirkt hätte. Das Wichtige liegt für uns in seiner Wirksamkeit; seine Würde vermögen wir nur in soweit recht zu erkennen, als wir ihre schöpferische Kraft an uns spüren, und nur unter diesem Gesichtspunkt gehört sie in den Mittelpunkt der evangelischen Glaubenslehre. Daher empfängt Christus fast überall die Bezeichnung „Erlöser“, die sein „Geschäft“ im weitesten Sinne umfaßt. Die Aktivität, die in der einen Seite der Erlösung ausgesprochen ist, geht damit für die empirisch-historische Entwicklung auf ihn über; Gottes überzeitliche Kausalität tritt in den Hintergrund. Konsequenter Weise hätte Schleiermacher bei diesen Voraussetzungen die Würde Christi innerhalb des Abschnitts von seinem Geschäft zur Anschauung bringen müssen: nur die Rücksicht auf die kirchliche Sprache und andere wissenschaftliche Bearbeitungen der Glaubenslehre veranlaßt ihn zu einer gesonderten Darstellung.

Daß in dem so begründeten besonderen Abschnitt über die Person Christi der größere Gesichtspunkt nicht verloren geht, dafür sorgt ein wichtiger Begriff, den Schleiermacher selbst in die Dogmatik eingeführt hat: der Begriff des Urbilds. Er enthält ein für den Gedankengang Schleiermachers so wichtiges Glied, daß er trotz seines theoretischen Klanges sogar in den Predigten mehrfach auftaucht. Was er enthält, wird allerdings nirgends ausdrücklich erklärt, aber es erhellt aus dem Zusammenhang. Das Urbild steht dem Vorbild gegenüber. Kann dieses mehrfach und abgeleiteter Weise bestehen, so bildet jenes die einzige und ursprüngliche Quelle aller Nachbilder (§ 93. 4, 29). Unterscheidet

sich dieses nur relativ von dem allgemeinen Zustand, so bedeutet jenes „eigentlich das Sein des Begriffs selbst“ (§ 93, 2. 4, 30), folglich etwas Absolutes, Unüberbictbares. Als Urbild des Gottesbewußtseins mit seiner Vollkommenheit und Seligkeit war Christus demnach die Verwirklichung dieser Begriffe in ihrer vollen Tiefe<sup>1)</sup>. Daraus ergibt sich ein anderes Moment. Wer durch ein Vorbild innerlich gefördert sein will, muß sich dem Einfluß desselben mit bewußter Wahl in Freiheit unterstellen. Dagegen im Begriff des Urbilds liegt bereits die „Produktivität“ oder „die Kraft, jede mögliche Steigerung in der Gesamtheit zu bewirken“ (§ 92, 2. 4, 32). So sagt die Anwendung der Urbildlichkeit auf die Gestalt Christi nicht nur aus, daß er ein absolut vollkommenes und seliges Gottesbewußtsein in sich trug, sondern zugleich auch, daß es auf die Menschen wirken mußte. Hier ruht der religiöse Schwerpunkt der Schleiermacherschen Christologie, während ihr sonstiger Inhalt mehr eine Auseinandersetzung mit den kirchlichen Begriffen bietet.

Wichtig ist nun vor allem, daß Schleiermacher das Urbild nicht in einer rein abstrakten Idee von Christus sondern in der geschichtlichen Wirklichkeit aufzuweisen sucht. „Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen, so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen“ (§ 93. 4, 29). Christus war also geschichtliches Einzelwesen und Urbild zugleich. Dann aber ist das Urbild so geistig und flüßig zu denken, daß es sich mit der menschlichen Entwicklung und der empirischen Bedingtheit verträgt. Zwar bleibt bestehen, was bereits oben gesagt wurde, daß sein eigentümlicher geistiger Gehalt nicht

<sup>1)</sup> Den logischen Beweis, den Schleiermacher für die Notwendigkeit, eine solche Verwirklichung anzunehmen, unter „zweitens“ beibringt (§ 93, 2. 4, 31), übergehe ich wie stets in ähnlichen Fällen. Er ist von ziemlich spitzfindiger Natur und kann nur den überzeugen, der überzeugt werden möchte. Aber der Gedankengang stützt sich auch, genau betrachtet, nicht auf solche Beweise.

aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden kann, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet (§ 93, 3. 4, 34); aber von diesem Anfang ab geht die Entwicklung durchaus menschlich vor sich. Auch das Gottesbewußtsein entfaltet sich erst allmählich im Zusammenhang mit den Funktionen des seelischen Lebens. Und das gesamte geistige Leben des Herrn entwickelt sich „nur in einer gewissen Ähnlichkeit mit seinen Umgebungen, also im allgemeinen volkstümlich“ (§ 93, 3. 4, 35 f.); es ist nach der Redeweise unsrer Tage abhängig von seinem Milieu. Sein Gottesbewußtsein kann sich nur ausdrücken und mitteilen in Vorstellungen, die er sich aus der umgebenden Welt angeeignet hatte, und in Handlungen, welche in derselben ihrer Möglichkeit nach vorherbestimmt waren (nach Gal. 4, 4; ebenda). Dadurch wird den einzelnen Vorstellungen und Handlungen Christi der Stempel der geschichtlichen Relativität aufgedrückt und der Begriff des Urbilds weiter eingeschränkt, als man zunächst annehmen möchte. Am charakteristischsten zeigt das eine Anmerkung der Glaubenslehre, die in der uns oft als Mangel erscheinenden Beschaffenheit der neutestamentlichen Quellen und sonstigen äußeren Zeugnisse über Christus die Spur der göttlichen Vorsehung aufdeckt. „Es ist eine gewiß höchst bedeutende, aber nicht genug erkannte göttliche Leitung, daß uns von dem Äußeren der Person Christi weder eine sichere Ueberslieferung noch ein authentisches Bild zugekommen ist. Ja auch, daß uns eine genaue Darstellung seiner Lebensweise und eine zusammenhängende Erzählung seiner Begebenheiten fehlt, gehört ebendahin“ (§ 98, 2. 4, 84. Vgl. auch in den Predigten II, 5, S. 426). Der Begriff des Urbilds engt sich sonach etwa auf das ein, was neuerdings Herrmann inneres Leben Jesu nennt. Aber Schleiermacher giebt noch genauere Grenzen. Es handelt sich „nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, so daß er auch für alles Wissen oder alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwickelt, urbildlich sein müßte, sondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins,

zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen“ (§ 93, 2. 4, 30). Also Christi Urbildlichkeit bezieht sich nur auf das Gebiet des eigentlichen religiösen Lebens: auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, und auf die Art, in der dies die einzelnen Inhalte des sinnlichen Selbstbewußtseins in seinen Dienst nimmt.

Christus besaß demnach in vollkommenem Maße, was uns Menschen eben durch die Erlösung in wachsendem zu teil wird. Glücklicherweise aber läßt sich aus seinem neutestamentlich-geschichtlichen Bilde mehr entnehmen als die Thatsache der Seligkeit und die allgemeine religiöse Maxime, daß alles Thun und alles Leiden auf das Gottesbewußtsein bezogen wird. Bei ihm kennen wir den besonderen Beruf, der ihm als Aufgabe aus dem Zusammenreffen seines Gottesbewußtseins mit der umgebenden sündigen Menschheit erwuchs: die Erlösung. Indem er diese Aufgabe erfüllte, leistete er den vollkommenen Gehorsam gegenüber Gott, der in der Kirchenlehre so stark betont wird, aber nicht äußerlich als Beobachtung von Gesetzen zu verstehen ist. Wenn man leidenden und thätigen Gehorsam unterscheiden will, so bezeichnet jener „den gottgefälligen und ihm vollkommen genügenden Zustand der Empfänglichkeit Christi für alles, was ihm aus dem Gesamtleben der Sünde kam, indem er nämlich alles nur in Beziehung auf die durch die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins zu lösende Aufgabe aufnahm, auf das vollständigste und reinste. Der andere bezeichnet den gleichen Zustand seiner Selbstthätigkeit in Bezug auf alles, was ihm für das Gesamtleben, welches hervorzurufen er gekommen war, zu thun oblag, so daß er aus allem Vorliegenden nie einen andern als solchen Zweckbegriff in sich bildete“ (§ 104, 2. 4, 131). Beide Arten sind stets mit einander verbunden und erfüllen alle Momente seines Lebens. Die Rehrseite dieser seiner Vollkommenheit besteht in seiner Unschuldigkeit. Nie hat ein Moment des sinnlichen Selbstbewußtseins seine Empfänglichkeit oder seine Selbstthätigkeit so bestimmt, daß sein Gottesbewußtsein hätte zurückweichen müssen. Schleiermacher erklärt das durch eine angreifbare psychologische Theorie, die er eifrig verteidigt. Aber sie gehört in das Gebiet der metaphysischen Christologie, die nur durch

Postulate und logische Rückschlüsse mit den religiösen Thatsachen der christlichen Erlösung zusammenhängt, und braucht deshalb hier nicht besprochen zu werden. Dieselbe Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die sich in der eben gekennzeichneten Weise vermöge der teleologischen Art der Frömmigkeit als unfündliche Vollkommenheit im bewegten Selbstbewußtsein äußert — oder die es bewirkt, daß das Wollen des Reiches Gottes allen seinen Handlungen und Willensakten zu Grunde liegt (§ 110, 3. 4, 210) —, weckt endlich im ruhenden Bewußtsein die Seligkeit. Sie liegt der versöhnenden Thätigkeit Christi zu Grunde und wird durch diese mitgeteilt. Es ließe sich hier alles wiederholen, was oben von der Seligkeit gesagt worden ist. Die Erhabenheit über den Wechsel von Lust und Unlust, das stets freudige Gepräge, das Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens, Ruhe, Frieden und Befriedigung ist bei Christo in schlechthiniger Herrschaft vorhanden. Weder eigenes Leiden noch das Mitgefühl mit der sündigen Menschheit vermag das zu beeinträchtigen. Denn da ihn kein Schuldbewußtsein drückt, kann ihm auch kein Leiden als Strafe erscheinen; und eine Minderung seines sinnlichen Lebens kann sein höchstes Selbstbewußtsein nicht trüben. So finden wir zur Beschreibung der Urbildlichkeit Christi denselben Kreis von Begriffen, der das Ziel der Erlösung im Einzelnen umfaßte; nur daß die negative Seite bei ihm, der die positive von Anfang an vollkommen in sich verwirklichte, kaum irgend welche Bedeutung beansprucht.

Die auf der Urbildlichkeit beruhende erlösende und versöhnende Thätigkeit Christi erfüllt den ganzen Verlauf seines bewußten Lebens (§ 93, 1. 4, 29 f.). Das ist ja der grundlegende Unterschied zwischen ihm und den Propheten, daß die göttliche Herrlichkeit, die in diesen nur unvollständig und augenblicksweise aufblühte, ihn allezeit völlig erfüllte (z. B. II 8, S. 33. 75). Daher darf anderseits kein Augenblick seines Lebens, auch der wichtigste nicht, aus dem Zusammenhang gerissen, vereinzelt und für sich betrachtet werden. Sondern das Urbildliche leuchtet in seinem wahren Glanze nur aus dem gesamten historischen Bilde Jesu hervor. Dies Bild gilt es also als den eigentlichen Quell der erlösenden Kraft vor Augen zu halten, während der einzelne Augenblick lediglich die

besondere Anwendung und empirisch bedingte Form dazu darstellt. Weit häufiger und lieber als an die synoptische Zeichnung der Person Jesu mit ihrer Betonung der äußeren Ereignisse hält Schleiermacher sich daher an das vierte Evangelium. Denn in ihm dienen die Lebensschicksale des Herrn eigentlich nur als fruchtbarer Anlaß, die innere Fülle mit immer neuer Kraft zu offenbaren. Die eindrucksvolle, aber notwendig mit einer gewissen Einförmigkeit verbundene Tiefe des Johanneischen Christusbildes lebt geradezu in Schleiermacher wieder auf, in seiner Glaubenslehre wie vor allem auch in seiner Predigt. So bietet denn das theologische System an sich keinen Grund, auf irgend welche Thatfachen des Lebens Jesu besonders einzugehen. Wenn die Glaubenslehre dennoch sein Leiden ausführlicher bespricht, so thut sie es nur in einer äußerlichen Anpassung an das übliche Verfahren der Dogmatiker und in dem ehrlichen Streben, Brücken zum kirchlichen Dogma hinüber zu schlagen. Denn der erlösende Wert des Leidens muß ebenfalls erst aus der Kräftigkeit des in ihm hervortretenden Gottesbewußtseins abgeleitet werden und ist demnach kein „primitives Element“ der Erlösung sondern nur ein solches „zweiter Ordnung“ (§ 101, 4. 4, 108 f.).

Allerdings zeigt das Leiden des Herrn deutlicher als manche andere Situation seines Lebens die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins. Denn indem sie bei der Bestimmung der einzelnen Lebensmomente keinem Widerstande weicht, auch dem nicht, der den Untergang der eigenen Person herbeiführt, offenbart sie ihre ganze Vollkommenheit. Und auch die Seligkeit Christi erscheint erst dadurch in ihrer ganzen Tiefe, daß sie nicht einmal von der Fülle des Leidens überwunden wird. Damit sucht Schleiermacher die erlösende Kraft der sich selbst hingebenden Liebe in sein Schema einzugliedern; in ihr „vergegenwärtigt sich uns in der vollständigsten Anschaulichkeit die Art und Weise, wie Gott in ihm war, um die Welt mit sich zu verjöhnen“. Aber sie ist kein selbständiges ethisches oder religiöses Motiv, sondern nur ein Gradmesser für die Stärke und Seligkeit des Gottesbewußtseins. Seine Meinung zeigt sich am klarsten in der ungefähr gleichzeitig mit der ersten Auflage der Glaubenslehre geschriebenen ersten Anmer-

fung zur vierten Rede über die Religion. Da heißt es unzweideutig: „In den Geschichtsbüchern ist doch mit die darin überlieferte unmittelbare Rede das Wesentliche, und das Geschichtliche ist vorzüglich nur da, um jene als lebendigen Moment zu erhalten. Selbst von der Leidensgeschichte ist dies unverkennbar, daß das eigentlich Erhabene und tief Ergreifende auch hier die Worte Christi sind, die Erzählung aber von Schmerzen und Qualen nur eine leicht zu verfälschende Wirkung hervorbringt“ (I 1, S. 356). Auch diese Worte führen auf den Gesichtspunkt zurück, unter dem Schleiermacher Leiden und Tod des Herrn am liebsten würdigt: sie bilden die eindrucksvollste Darstellung seines Gottesbewußtseins. Eine nähere Erklärung dazu bieten die Predigten, wenn sie die freiwillige Hingebung betonen (z. B. II 2, S. 669 oder II 9, S. 199 ff. 208. 326 f.); oder wenn sie sagen: es war der beste Beweis für seine Kraft und Freiheit des Geistes, daß er mutig seine Bahn ging, obwohl er sein Todesgeschick kannte (II 2, S. 395). Als Urbild wirkt er dasselbe auch in uns, lenkt aber zugleich durch seine Hingebung unsre persönliche Liebe auf sich (z. B. II 9, S. 326 f.); sofern sein Tod ein Märtyrertod ist, ruft er uns außerdem zu Freude, Bewunderung und Erhebung auf (II 7, S. 385 f.). Die letztere Stelle fordert sogar den gewaltsamen Tod; denn es wäre Jesu unwürdig gewesen, rein menschlicher Altersschwäche zum Opfer zu fallen. Immerhin scheint Schleiermacher das Gefühl empfunden zu haben, daß er mit solchen Deutungen die Tiefe der Sache nicht erschöpfte. Darum finden wir besonders in den Predigten noch andre Versuche. Ein wichtiger neuer Gesichtspunkt tritt vor allem auf, wenn der Tod des Herrn als die zusammenfassende Darstellung der menschlichen Sünde geschildert wird. Es ist „ein und derselbe Blick, der uns in denen, welche Urheber dieses Todes sind, die ganze Tiefe des menschlichen Verderbens, und in dem, der ihn erleidet, die ganze Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater zeigt“ (II 2, S. 165). Er führt uns auch zur Erkenntnis der eigenen Sünde. „Denn was uns noch Sündliches bewege, was immer in uns dem Gehorsam gegen den Willen Gottes, von welchem er das ewige Vorbild gewesen ist, widerstrebe, wir werden es immer zurückführen können auf



etwas von dem, was den Tod des Herrn verschuldet hat, und werden also alle Sünde ansehen müssen als einen Anteil an seiner Kreuzigung. Und so bedarf auch jedes künftige Geschlecht ebensowenig als wir ein anderes Gedächtnis der Sünde als dieses, welches aufgerichtet ist in dem Tode des Herrn; und er ist darum das Ende aller Opfer, weil das wehmütige Bekenntnis der einzelnen Sünden durch solche heilige Gebräuche, ja überhaupt der Schmerz und die Reue über einzelne Ausbrüche des Verderbens, von welcher Art sie auch sein mögen, doch auf keine Weise kann verglichen werden mit dem Schmerz, zu welchem uns alle, ohne Unterschied des Besseren und Schlechteren, dieses niederbeugen muß, daß es die Unsrigen waren, Menschen wie wir und wir wie sie, und durch dasselbe Verderben, welches wir in uns auch finden, welche den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben" (II 2, S. 166. Vgl. auch S. 394). Als ein besonderer Fall der hier gegebenen religiösen Deutung erscheint es, wenn Christi durch das Gesetz verlangter Tod den Widerspruch zwischen äußerer, gesetzlicher Ordnung und Gottes Geist verkörpert (II 2, S. 425). Endlich sei der Vollständigkeit halber auf die Bemerkung verwiesen, daß die Kreuzigung des Herrn eine Scheidung zwischen den echten und unechten Jüngern herbeiführen mußte (II 7, S. 387 f.). Aus der Verschiedenheit dieser Deutungsversuche darf man schließen, daß Schleiermachers religiöse Empfindung noch weit andere und größere Werte an den Tod Christi knüpfte, als es nach dem herrschenden Schema der urbildlichen Darstellung des Gottesbewußtseins scheinen könnte.

Geringer noch als das Leiden schätzt Schleiermacher die Auferstehung und Himmelfahrt Christi; es ist schon bezeichnend, daß er beide gemeinsam und wiederum in prinzipiell gleicher Weise mit der Wiederkunft zum Gericht behandelt. Sie sind nicht direkt aus den ursprünglichen Elementen der erlösenden Thätigkeit Christi abzuleiten. Man kann daher von einem evangelischen Christen nur verlangen, an sie zu glauben, insofern er sie für hinreichend bezeugt hält. Also trägt die Auferstehung Christi nicht einmal den Stempel eines notwendigen Glaubensgedankens, wie etwa bei Herrmann. Ihre Bedeutung liegt darin, daß Gott sich zu dem

von den Menschen getöteten Jesus bekennt (II 2, S. 473). Ein rechter Jünger aber bedarf dieses äußeren Zeugnisses nicht. Wenn die Apostel sich mehr Zeugen der Auferstehung als des geisteskräftigen Lebens Christi nannten, so war das ein Merkmal der Schwachheit ihres Glaubens (II 2, S. 469 f.). Zuweilen eignen die Predigten sich in symbolischer Weise den Paulinischen Gedanken an: „So geschah es, daß diejenigen, die ihn im Glauben erkannten, nicht nur dem alten Menschen nach mit ihm starben, sondern auch mit ihm auferstanden zu einem neuen, nämlich seinem ihm eigentümlichen, aber von ihm gern mitgeteilten Leben, welches dann durch jedes Wort der Weisheit von seinen Lippen und durch jeden Blick göttlicher Milde und Liebe aus seinen Augen immer aufs neue gestärkt und genährt wurde“ (II 2, S. 169). Aber auch darin müssen wir eher einen Beweis erblicken, daß Schleiermacher mit seiner Theorie sein religiöses Leben nicht umspannen konnte, als einen wirklich durchgeführten Gesichtspunkt.

Daß Wunder und Weissagung für ihn keine erlösende Kraft besitzen, braucht nicht erörtert zu werden. Zwar erkennt er an, daß ein Wunder die Veranlassung zum Glauben, d. h. zur Aneignung der Erlösung werden kann, aber er schlägt den so entstehenden Glauben außerordentlich niedrig an (II 8, S. 314). Notwendiger ist es vielleicht, das entgegengesetzte Mißverständnis abzuwehren, das durch die vorhin zitierte Anmerkung der Reden etwa wachgerufen werden könnte: den Verdacht, als ob nun in der Lehre Jesu die eigentliche Erlösungskraft ruhe. Zwar haben Christi Lehren und Gebote hohen Wert (§ 103, 2. 4, 118). Denn seine „Gedankenerzeugung“ ist nicht wie nach Schleiermachers Anschauung die der Propheten abhängig etwa von dem Gesetz, ist auch nicht eine „aus der allgemein menschlichen Vernunft hervorgegangene Reinigung und Erzeugung der unter dem Volke geltenden Sittenlehre“; sondern die Quelle seiner Lehre ist „die rein ursprüngliche Offenbarung Gottes in ihm“, d. h. das Sein Gottes in ihm. Aber dieses ist wieder nichts anderes als die schlechthinige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, und somit sind seine Gedanken und Gebote erst von sekundärem Werte gegenüber der sie erzeugenden oder regelnden unsündlichen Vollkommenheit seines

Gottesbewußtseins selbst. Obwohl daher Schleiermacher § 103, 2 (4, 120) sogar die drei Hauptstücke der Lehre Jesu aufzählt — „die Lehre von seiner Person, welche zugleich nach außen hin die Lehre von seinem Beruf oder von der Mitteilung des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes und nach innen die Lehre von seinem Verhältnis zu dem ist, der ihn gesendet oder von Gott als seinem sich ihm und durch ihn offenbarenden Vater“ —, zieht er sie doch nur ausnahmsweise hie und da in seine Darlegung hinein. Im allgemeinen begnügt er sich mit der Betonung des Gedankens, daß die Worte Christi genau wie seine Gedanken eine Darstellung seines höheren Selbstbewußtseins bedeuten. „Die Selbstbestimmung Christi zum Lehren war die Aufgabe, dem kräftigen, d. h. zugleich auch schöpferischen Gottesbewußtsein, wie es sich in seinem geistigen Organ ausprägte, vollkommen zu genügen und es in seinen Lehren so wiederzugeben, daß dadurch auch das Aufgenommenwerden des Menschen in seine Gemeinschaft bewirkt wurde“ (a. a. O. 4, 119).

Worte und Thaten fügen sich harmonisch zu einem „Total-eindruck“ seines Daseins zusammen (§ 14, Zusatz. 3, 99; § 103, 2. 4, 121. Ebenso in den Predigten, z. B. II 2, 108). Sie bilden eine Selbstdarstellung seines inneren religiösen Lebens, dürfen also nicht einzeln unter den äußerlichen Gesichtspunkten der Lehre oder des Vorbilds betrachtet werden (§ 101, 4. 4, 111). So verwirklicht Christus in einziger und absoluter Weise, was § 168, 1 (4, 520) von dem Menschen sagt: Der vollkommenste Mensch ist derjenige, dessen sämtliche Entwürfe zu Werken und Thaten ein vollständiges Ganze der mitteilenden Selbstdarstellung bilden.

Allein schon oben fanden wir Spuren, daß Schleiermacher nicht den vollen Wert, den die Wirksamkeit des Herrn besitzt, in das Schema der Urbildlichkeit einzugliedern vermag. Als Urbild ist Christus Subjekt des Gottesbewußtseins und damit der Religion überhaupt. Wenn aber im Anschluß an das Gottesbewußtsein das „Sein Gottes in ihm“ betont wird, so leitet dieser Gesichtspunkt zu etwas anderem über: zu der Offenbarung Gottes in ihm. Auch anderweit macht sich diese geltend. Bei der Besprechung des Leidens Christi wurde die hingebende Liebe

erwähnt: nicht einmal sie aber ergiebt sich direkt aus der Urbildlichkeit, sondern erst aus der besonderen Art seiner urbildlichen Berufserfüllung. Der Beruf war ihm durch Gottes Weltregierung geordnet; und die Möglichkeit, ihn zu erfüllen, beruhte auf jenem „schöpferischen Akt,“ aus dem die sündlose Anlage Christi erwuchs. Das sind Züge, die eine Offenbarung Gottes in Christo darstellen, die weit allgemeiner und grundlegender ist als die bloße Urbildlichkeit. Schleiermacher zieht die nötigen Verbindungslinien nicht. Er deutet sie auch da, wo er prinzipiell über die Offenbarung spricht (§ 10, Zusatz. 3, 63 ff.), nur undeutlich an. Doch sieht man, wie sie bewußt oder unbewußt seine Auffassung vom Werke Christi beeinflussen. Denn gerade sie oder doch ganz ähnliche Gedankengänge liefern ihm das Material, den systematischen Bau der Glaubenslehre zu vollenden. Er will aus den Inhalten des christlichen Bewußtseins eine Gotteslehre entwickeln. Muß diese notwendigerweise in den „Eigenschaften“ der Weisheit und der Liebe gipfeln, so ist ihre Hauptquelle das Erlöserwerk und die Erlösergestalt Jesu Christi als Offenbarung des göttlichen Wesens (§§ 164 ff.). Vollends „die Lehre von der göttlichen Dreiheit“ (§§ 170—172) ist, soweit sie überhaupt einen positiven Ausbau erhält, gänzlich auf die Offenbarungsidentität Gottes und Christi gegründet; und die Vorliebe Schleiermachers für den Sabellianismus weist auf dieselbe Bahn. Das urbildliche Subjekt des Gottesbewußtseins genügt hier überall nicht, sondern tritt zurück hinter den objektiven Gehalt des inneren und äußeren Lebens des Herrn. Noch häufiger und klarer als im theologischen System geschieht es in den Predigten. Wenn nicht durch andere Gründe, so hätte Schleiermacher durch seine Schätzung des vierten Evangeliums nach dieser Richtung geführt werden müssen. Wie Albrecht Ritschl sich in ähnlichen Erörterungen gern auf Johanneische Worte bezieht, so wurden solche auch für Schleiermacher ein Anstoß, die Mittelstellung Christi zwischen Gott und den Menschen in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen (z. B. § 104, I. 4, 128; II 8, S. 338—346. II 9, S. 281 f. 364 ff. 420 f. 545). Sobald er freilich ausführlicher redet, tritt das theologische Schema der Urbildlichkeit stärker hervor und verkümmert die an-

deren Gedanken. Doch verraten häufige kurze Bemerkungen den Wert, den er auf sie legt. II 8, S. 205 nennt er zwei Werke des Herrn: er hat auf der einen Seite „in seiner Erscheinung das ewige und unerreichbare Urbild aller Vollkommenheit aufgestellt,“ auf der andern „uns die Macht und die Weisheit des Höchsten offenbart“. II 9, S. 38 f. hat er durch die Predigt der Liebe eine neue Vorstellung von Gott und damit ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen gebracht. Es ließen sich unzählige Stellen sammeln. Statt dessen aber soll eine Pfingstpredigt über 1. Kor. 2, 10—12 zu Worte kommen, in der sich Schleiermacher zur höchsten religiösen Wertung der historischen Persönlichkeit Jesu erhebt: „Denn ist Gott die Liebe, so ist auch seine schöpferische Allmacht nichts anderes als der Umfang seiner Liebe; so muß auch alles, was zu dem Werke der Schöpfung und zu dem Geschäft der Vorsehung gehört, vornehmlich aus dieser Liebe zu erklären sein. Davon haben wir freilich auch ein bestimmtes Gefühl, wenn der Geist in uns Vater ruft: aber in das Einzelne dieser Einsicht führt er uns nicht hinein, sondern was wir wissen können, ist nur das, was Gott uns zu Liebe gethan hat. Es beschränkt sich also alles, was uns der Geist von den Tiefen der Gottheit mitteilt, auf das kündlich große Geheimnis seiner Offenbarung im Fleisch. Der ewige Ratschluß der göttlichen Liebe zum Heil und zur Verherrlichung des Menschen durch die Sendung desjenigen, durch dessen Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen kommen sollte (Röm. 5, 18), weil Gott selbst in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen (2. Kor. 5, 8); das Dasein eines Reiches Gottes, welches die Pforten der Hölle nicht sollen überwältigen können; das Herabsteigen des Vaters mit dem Sohne, um Wohnung zu machen in den Herzen der Menschen; die Anschauung des Vaters in dem Sohne, welcher das Ebenbild seines Wesens ist und der Abglanz seiner Herrlichkeit: sehet da, dieses und was daran hängt, ist die unsern Kräften und unserm Wesen angemessene Entwicklung des einen Großen, daß Gott die Liebe ist; und dieses sind die Tiefen der Gottheit, welche der Geist aus Gott uns eröffnet, daß wir wissen können, was Gott uns zu Liebe gethan hat“ (II 2, S. 245 f.).

## 2. Die Vermittlung durch Geschichte und Gemeinschaft.

Ein fester Punkt für den historischen Verlauf der Erlösung ist also gegeben. Nach welcher Richtung gehen nun die Linien, die von diesem Punkte ausstrahlen? Hier galt es eine Auseinandersetzung mit der kirchlichen Lehre, die freilich durch den Rationalismus fast ganz von Kanzel und Katheder verdrängt schien. Nach dem Dogma breiten sich die Wirkungen Christi nicht nur in der Ebene der geschichtlichen Menschheitsentwicklung aus, sondern der Hauptstrahl seines Lichtes fällt auf Gott selbst. Es ist die Lehre vom hohenpriesterlichen Amte Christi<sup>1)</sup>, die hier eingreift. Sie läßt Christum an unserer Stelle oder zu unserm Besten die für Gottes Umstimmung notwendige, vollkommene Erfüllung des Gesetzes leisten; sein leidender Gehorsam aber, der die Strafen für die Sünde der Menschheit auf sich nahm, bot Gott eine stellvertretende Genugthuung. In solchem oder ähnlichem, jeder historisch-psychologischen Vermittlung entbehrenden Ueberspringen der Wirksamkeit Christi auf Gott sieht Schleiermacher reine Magie. Wie es überhaupt die „erste Grundvoraussetzung der Glaubenslehre ist, daß es kein Verhältnis der Wechselwirkung giebt zwischen Geschöpf und Schöpfer“ (§ 147, 2. 4, 436; 83, 3. 3, 463 u. a.), so giebt es auch keine „Abhängigkeit eines göttlichen Aktes von der Wirksamkeit Christi oder ihrem Resultat, auch nicht in der mittleren Form eines Bewogenwerdens durch Christum“ (§ 109, 3. 4, 197). Gottes Ratschluß und Thätigkeit schafft alles, was geschieht. Sein Wirken aber darf nicht so zergliedert werden, daß etwa zwischen die einzelnen Glieder etwas tritt, das seinen Grund im Leben der Geschöpfe hat. Daher soll man sich

<sup>1)</sup> Schleiermacher übernimmt die kirchliche Lehre vom dreifachen Amte Christi, erfüllt aber dies Schema ganz mit denselben originalen Gedanken, die hier in anderem Zusammenhang geschildert werden. Eine Darstellung der so entstandenen Theorie würde daher für den Zweck der Abhandlung kein neues wichtiges Moment beibringen. Nur das hohenpriesterliche Amt bedarf einer kurzen Erörterung, weil es das Verhältnis Schleiermachers zur kirchlichen Heilslehre am klarsten und bezeichnendsten darstellt.

die Durchführung der Erlösung keinesfalls so denken, daß Christus auf Gottes Stimmung und Entschlüsse wirkt, und Gott dann den Gläubigen um Christi willen Vergebung oder Erlösung spendet.

Allerdings wird Schleiermacher zuweilen von seiner Tendenz, eine Vermittelung nach der Seite des kirchlichen Dogmas zu finden, auf Formeln gebracht, die sich, aus dem Zusammenhang gerissen, in jenem „magischen“ Sinne deuten lassen; so bei der Besprechung des hohenpriesterlichen und des königlichen Amtes Christi. § 104 weiß sogar von zugerechneter Gerechtigkeit, von Stellvertretung und Genugthuung zu reden; aber es wird so lange an dem weichen Wachs dieser Begriffe geknetet, bis aller kirchliche Gehalt entwichen ist. Jener erste Ausdruck bezieht sich nach der gewöhnlichen Anschauung mehr auf den thätigen, die beiden andern beziehen sich mehr auf den leidenden Gehorsam Christi. Allein zunächst lassen sich die beiden Arten des Gehorsams, wie wir sahen (vgl. S. 49 f), nicht trennen, sondern bilden ein eng verschlungenes Ganzes. Will man aber trotzdem eine logische Unterscheidung vornehmen, so kann man dem Herrn keinesfalls eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes zuschreiben; denn dies ist stets irgendwie heteronomisch zu denken. Höchstens könnte es sich um eine Erfüllung des göttlichen, in ihm selbst zur reinen Darstellung kommenden Willens handeln; zu dieser aber war er verpflichtet, kann sie also nicht für uns geleistet haben. Dennoch besitzt der Ausdruck, „daß Christi Gehorsam unsre Gerechtigkeit sei oder daß seine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde“, einen gut christlichen Sinn. Schleiermacher erläutert ihn mit folgenden Worten, die in dem subjektiven Ausgangspunkte und den dabei betonten direkten Wirkungen Christi auf die Menschen deutlich seine originale Anschauung zeigen. „In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo will keiner etwas für sich sein, noch auch so von Gott betrachtet werden, sondern jeder will nur als von ihm beseelt erscheinen und als ein nur noch in der Entwicklung begriffener Teil seines Werks; so daß auch das noch nicht mit ihm Vereinigte doch auf dasselbe beseelende Prinzip bezogen wird als das, was noch künftig von ihm wird beseelt werden. Darum ist

wie dort der Hohepriester, so hier Christus derjenige, der uns rein darstellt vor Gott vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns der Trieb auch in uns wirksam ist, sodaß wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind" (§ 104, 3. 4, 133—136).

Bei Stellvertretung und Genugthuung behauptet Schleiermacher geradezu die Notwendigkeit einer Umdeutung (§ 104, 4. 4, 141 f.). Wenn es heißt, „daß Christus durch seine freie Hingebung in Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit, als welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel geordnet hat, genug gethan und uns dadurch von der Strafe der Sünde befreit habe“ (§ 104, 4. 4, 138), so hat das zwar „einen leicht zu verteidigenden Sinn“, aber es haben sich „bedeutende Mißverständnisse“ daran geknüpft, „von welchen wir uns lossagen müssen“. Erstens die „fog. Wundentheologie, welche die tiefe Bedeutung des Leidens Christi zum Behuf allegorischer Spielereien zerteilt“. Zweitens die Meinung, „als sei sein Leiden gleich gewesen der Summe von Uebeln, welche das Maß der Strafe für die Sünden des menschlichen Geschlechts ist, indem sonst die göttliche Gerechtigkeit unbefriedigt geblieben wäre; woraus natürlich, da die Gesamtünde des menschlichen Geschlechts nicht anders als unendlich gesetzt werden kann, eine Unendlichkeit des Leidens folgt“. Bei einem unendlichen Leiden müßte nun auch die göttliche Natur mitgelitten haben, was ihrer anerkannten Leidensunfähigkeit widerspricht. Ferner konnte der sündlose, das Schuldbewußtsein höchstens „sympathetisch“ erfahrende Christus keine Schickung als göttliche Strafe empfinden. Endlich „liegt dabei unleugbar die Voraussetzung zum Grunde von einer absoluten Notwendigkeit göttlicher Strafen auch ohne Rücksicht auf ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen, und diese wiederum ist schwerlich zu trennen von einer Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, welche von den rohesten menschlichen Zuständen her auf Gott übertragen ist“. All' diese Mißverständnisse treffen zusammen in dem üblichen Begriff der stellvertretenden Genugthuung, den Schleiermacher daher beseitigen möchte. Um wenigstens äußerlich an ihn anzuknüpfen, setzt er dafür den des



„genugthuenden Stellvertreter“ ein. Christi thätiger Gehorsam war genugthuend, „indem er durch seine Gesamtthat nicht nur der zeitliche Anfang der Erlösung, sondern auch die ewig unerschöpfliche und für jede weitere Entwicklung hinreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist“. Aber diese Genugthuung ist nicht stellvertretend, sondern soll sich in jeder erlösten Persönlichkeit schöpferisch fortsetzen. „Das Leiden Christi hingegen ist allerdings stellvertretend“; denn Christus litt einerseits, obwohl selbst von Sünde rein, doch wenigstens unter dem Mitgefühl der Sünde. Andererseits trat er leidend in den Zusammenhang der menschlichen Uebel ein, ohne doch an der menschlichen Sünde teilzunehmen. Aber diese Stellvertretung ist nicht genugthuend, weil sie den Menschen weder den Durchgang durch eine Zeit der Unseligkeit noch die äußeren Uebel erspart. Man wird zugeben müssen, daß diese Theorie vom genugthuenden Stellvertreter einen tiefen Gehalt besitzt; aber mit dem kirchlichen Begriff der stellvertretenden Genugthuung hat sie einfach nichts gemein. Nicht einmal in logischer Beziehung. Denn während hier das Substantivum wirklich durch das Adjektivum näher bestimmt wird, stehen Substantivum und Adjektivum dort in einer bloßen Personalunion, sagen von derselben Person parallele Inhalte aus und bilden also kein logisches Ganzes. Sachlich ruht der Hauptunterschied darin, daß der kirchliche Begriff eine Leistung in erster Linie an den Richtergott, der Schleiermachersche an die Menschen enthält. Daher ist jener juridisch, dieser psychologisch-historisch vermittelt. Jener bezeichnet einen einmaligen Vorgang, der nie irgendwie nachgeahmt werden kann, dieser zieht durch seine eigne Schwerkraft eine ununterbrochene Reihe von Wiederholungen und Fortsetzungen, wenn auch in abgeschwächtem Grade, nach sich. Auch von dem stellvertretenden Leiden läßt sich das behaupten; denn: „es kann in jedem Falle, wo ein anderer Uebel erduldet, die mit seiner Sünde nicht zusammenhängen, gesagt werden, daß er die Strafe leide für andere, die nun, da die Ursächlichkeit dieser Sünde sich erschöpft hat, vermöge derselben vom Uebel nicht mehr getroffen werden“ (§ 104, 4. 4, 137). Schleiermacher geht dabei so weit, daß er den Satz aufstellt: „Das Hohepriestertum Christi

ist zugleich auf die Gemeinde der Gläubigen übergegangen, so daß die Christen insgesamt ein priesterliches Volk heißen“ (§ 104, 6. 4, 147).

Allein die Kirchenlehre vom hohenpriesterlichen Amte Christi umfaßt neben der juridisch bedingten auch eine direkt religiöse Einwirkung des Herrn auf Gott, die eben wegen ihres religiösen Charakters weit schwerer wegzudeuten ist: die intercessio oder „Vertretung“ vor Gott. Schleiermacher gründet sie, obwohl er ihre Verwandtschaft mit dem königlichen Amte Christi ausdrücklich hervorhebt, auf die historische Gestalt Jesu. Denn „der Glaube an den Teil dieses Geschäftes, welcher über die irdische Laufbahn Christi hinausliegt, hängt doch gar nicht ab von einer uns versagten Kunde über die Beschaffenheit seines nachherigen Zustands, sondern nur von dem oben festgestellten Gehalt und Wert seiner Persönlichkeit in Beziehung zu Gott und uns“ (4, 147). Er giebt nun der Vertretung einen doppelten Inhalt: „Zuerst erscheint Christus für uns vor dem Vater, um unsere Gemeinschaft mit diesem anzuknüpfen, dann aber auch, um unser Gebet beim Vater zu unterstützen“ (4, 146). Jenes geschieht durch sein Gebet, daß Gott die noch Fernstehenden durch seine Weltregierung in die christliche Gemeinschaft führe — das aber ist an sich schon das Ziel der göttlichen Weltregierung. In dem andern, der Unterstützung unseres Gebets, liegt „die Gewißheit einer dasselbe heiligenden Mitwirkung Christi als Reinigung und Bervollständigung unseres Gottesbewußtseins. Diese Mitwirkung nun ist in dem Sinn seine Vertretung für uns, daß nur durch ihn unser Gebet wohlgefällig und wirksam vor Gott kommt“ (4, 147). Schleiermacher weiß also auch hier trotz aller Schwierigkeit eigentümliche religiöse Momente ausfindig zu machen, obwohl er von dem, was der Kirchenlehre die Hauptsache war, von dem direkten, wirksamen Eingriff des Erlösers in den Ratschluß Gottes, thatsächlich nichts beibehält. Die intercessio deckt sich, soweit sie eine Mitwirkung bei unseren Gebeten meint, fast gänzlich mit der sonstigen erlösenden Einwirkung Christi auf die Gläubigen. Soweit sie aber eine unmittelbare Beziehung zu Gott selbst enthält, gehört sie unter die Kategorie des Gebets, bedeutet also nach Schleiermachers Auf-

fassung eine andachtsvolle, wunschlose Ergebung in Gottes Willen. Auch für diesen Teil der hohenpriesterlichen Thätigkeit gilt nach alledem das, was oben gesagt wurde: er kommt nicht Christo allein zu, sondern ist auf seine Gemeinde übergegangen.

Schleiermacher führt also auch dann, wenn er äußerlich der Kirchenlehre folgt, die Erlöserbedeutung Christi auf seine unmittelbare Wirksamkeit innerhalb der menschlichen Geschichte zurück. Was weiß er nun von dieser zu sagen? Zunächst muß unterschieden werden zwischen der Wirkung des Herrn auf die nächsten und der auf die späteren Jünger. Seine ersten Jünger erlöst er direkt, indem er die Vollkommenheit und Seligkeit des Gottesbewußtseins in ihnen entwickelt. Bei allen späteren aber muß als vermittelndes Zwischenglied die christliche Gemeinschaft eintreten. Christi Erlösungsthätigkeit hatte zugleich gemeinschaftsbildend gewirkt, indem sie die von der Erlösung Ergriffenen zusammenscharte. Freilich stellt Schleiermacher nicht, wie man wohl erwarten könnte, neben Christi Urbildlichkeit und Offenbarungswert als drittes die Gründung einer Gemeinde durch ihn. Höchstens daß er das Reich Gottes gestiftet habe, wird zuweilen in gelegentlichen Bemerkungen gesagt (z. B. § 110, 3. 4, 210). Aber das Reich ist ja nicht als bestimmte historische Gemeinschaft, sondern als Symbol für die teleologische Art des christlichen Gottesbewußtseins zu betrachten. Allein nach der ganzen Anschauung Schleiermachers mußte aus der Thätigkeit Christi eine Gemeinschaft erwachsen, weil das von ihm geweckte Gattungsbewußtsein, sowie der Drang nach Darstellung und Ausbreitung des neuen Gottesbewußtseins einer solchen bedurfte (vgl. oben S. 34 ff.). An einigen Stellen bietet die Glaubenslehre auch thatsächlich wenigstens mit kurzen Worten eine Ableitung der christlichen Gemeinschaft von Christo; z. B. versucht es eine Stelle wie § 113, 2 (4, 233) unter Anlehnung an die spekulativen Begriffe der philosophischen Sittenlehre: Es „braucht nicht einmal nachgewiesen zu werden, wann und wie er sie eigentlich gestiftet, sondern das Sichorganisiren, wie wir es auch in allen geistigen Beziehungen kennen, gehört schon zu dem Naturwerden des Ueber-

natürlichen in ihm, und das Wesen dieses Organismus muß sich ganz begreifen lassen teils aus der Thätigkeit Christi, wie sie sich auch auf die Einzelnen richtete, die hier seine Organe wurden, teils aus seiner eigentümlichen Würde, welche sich in diesem Organismus als Gegensatz gegen die Welt darstellen sollte“.

Mit der Entstehung einer christlichen Gemeinschaft aber war die Erlösung in den Gang der geschichtlichen Entwicklung hineingetreten und verbreitete sich nun nach deren Gesetzen (§ 89, 2. 4, 18. Aehnlich auch in den Predigten, z. B. II 8. S. 344 f.). In § 117, 1 (4, 247) nennt Schleiermacher zwei Gesetze der in aller Geschichte sich ausprägenden göttlichen Weltordnung. Erstens: „was von einem Punkte ausgeht, verbreitet sich nur allmählich über den Raum“; zweitens: der Stand der Gnade, also der Erlösung, kann nicht angeboren, sondern muß von jedem Einzelnen besonders angeeignet werden. Das Letztere soll vorerst bei Seite bleiben, da es einen besonderen Abschnitt erfordert<sup>1)</sup>. Das Erstere kann wieder doppelt geschehen: nach der Regel der Stetigkeit, die meist bei uns zur Anwendung kommt, oder der Wahlenziehung, die am sichtbarsten in außerordentlichen Fällen, z. B. bei der Mission, (Christl. Sitte I 12, S. 378 ff. Vgl. auch Philos. Sittenl. III 5, § 307, S. 375) zu Tage tritt. Jedenfalls aber ist die Verbreitung der Erlösung nie unvorbereitet. Wie schon die Geschichte vor Christo auf dem Gebiete des Judentums und ebenso auf dem des Heidentums eine Vorbereitung auf ihn war, so knüpft auch die von ihm ausgehende Erlösungsgeschichte überall an die kulturellen, gesellschaftlichen, ethischen und religiösen Voraussetzungen an. Zwar ist sie auch „einem geheimen Angezogen- und Abgezogenwerden unterworfen“ (nach Apgesch. 16, 6—10); aber dies steht ebenfalls unter der göttlichen Weltregierung (§ 117, 2. 4, 248), die nach Schleiermachers Grundanschauung die Entwicklung von Natur und Geschichte leitet.

Allerdings hat auch die christliche Gemeinschaft noch reichlichen Anteil an der allgemeinen Sündhaftigkeit, aber „in der äußerlich so beschaffenen Gemeinschaft ist jene Mitteilung des absolut kräf-

<sup>1)</sup> Vgl. unten den Prozeß der Erlösung im Einzelnen S. 73 ff.

tigen Gottesbewußtseins dennoch als ein Innerliches“; und sie ist nicht nur innerlich, sondern, „da der Glaube nur auf einem empfangenen Eindruck ruht, erfahrbar“. Erfahrbar auf zwei Wegen, von denen einer dem persönlichen, der andere dem Gemeinbewußtsein angehört. Betrachten wir vorerst diesen. Er besteht darin, „daß in allen jenen, wenn auch dem sündlichen Gesamtleben noch so ähnlichen Verwirrungen doch eine von jener Vollkommenheit (d. h. Christi) ausgehende Richtung gesetzt sei, die zwar in jeder Erscheinung, ja immer auch noch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten, mehr oder minder jenem Nichtsein (d. h. der bis dahin herrschenden Verborgenheit des neuen Gesamtlebens) anheimfällt, als Innerstes aber oder als Impuls ihrem Ursprung angemessen ist und sich ebendeshalb trotz aller Reaktionen immer mehr herausarbeiten wird“ (§ 88, 3. 4, 14). Etwas orakelhaft klingen diese Worte. A. Ritschl bezieht die Verwirrungen nur auf Partei- und Streittheologie; daher die von der Vollkommenheit Christi ausgehende „Richtung“ nur auf die theologische Herausstellung „der Maßstäbe des christlich Wahren und Guten“ (Rechtf. u. Verf. III, S. 532 f.). Nun berührt wirklich Schleiermacher kurz vor der zitierten Stelle die Schwierigkeit, feste „Regeln des Glaubens und Lebens“ zu finden; aber das ist nur ein Beispiel und umfaßt durchaus nicht den vollen Umfang, sei es der Verwirrungen, sei es der neuen Richtung. Der Impuls zur Vollkommenheit muß sich vielmehr in allen Funktionen des Lebens der Gemeinschaft zeigen, im Fühlen, Handeln und Denken, vor allem auch in der Aufstellung der Begriffe vom Wahren und Guten im weitesten ethischen oder philosophischen Sinn. Nach der ganzen Denkart Schleiermachers, des Verfassers der Reden und des Ethikers, ist es kaum möglich, die Stelle anders auszulegen; A. Ritschl hat eine Deutung erwählt, die wohl zu der sturmbewegten, polemischen Theologie seiner Person und Zeit, nicht aber zu der Schleiermachers paßt. Möglich war das Mißverständnis deshalb, weil die Glaubenslehre jene Andeutung nicht weiter erklärt oder ausführt. Sie müßte sonst auf die christlichen Elemente hinweisen, die in unser gesamtes Kulturleben eingeströmt sind und dessen Träger bald bewußt, bald unbewußt

christlich beeinflussen. Wenngleich Schleiermacher selten davon spricht — zuweilen zeigt er doch, daß er christliche Güter kennt, die ihr Dasein der Entwicklung christlicher Einflüsse in der Kulturwelt verdanken. Z. B. sagt er in einer Predigt des Jahres 1810 (II 7, S. 445): „Wir haben, seitdem das Reich Christi sich mehr ausgebreitet hat, gewiß gewonnen im Vergleich mit jenen ersten Christen; manches Schöne, was ihnen mangelte, manchen echten Glanz für leeren Schein können wir aufzählen“. Er schaut das Religiöse und Weltliche in so enger Verbindung, er durchleuchtet die aus Gen. 1, 28 folgende Kulturaufgabe (vgl. z. B. II 7, S. 448 f.) in Predigt und Theologie so gern und oft mit religiöser Sonne, daß er zu solchen Gedanken geradezu gezwungen wird. Daß er sie nicht häufiger ausspricht, daran trägt wohl sein gerechter Unwille über das „unbewußte Christentum“ den größten Teil der Schuld. Sieht er doch mit Schmerz, daß viele zwar die Gaben des christlichen Kulturlebens und die vielen Wahrheiten, die seit langer Zeit Gemeingut geworden sind, dahinnehmen, aber „den Geber nicht gehörig anerkennen“ (II 2, S. 559). Ihnen ruft er zu: „Das heißt die Gnade Gottes ganz wegwerfen; aber seht wohl zu, was ihr übrig behaltet! Wenn ihr den Ursprung dessen, was ihr als euer Eigentum in Anspruch nehmen wollt, verleugnet, werdet ihr bald auch nicht mehr haben, was ihr hattet; wenn ihr Bild und Ueberschrift austilgt, werdet ihr bald selbst irre werden an dem Wert eurer Münze. Brecht ihr den Zusammenhang mit Christo ab, so wird bald die Natur, wie sie war, zum Vorschein kommen; das reine Ziel werdet ihr nicht mehr erblicken, die Liebe wird zusammenschrumpfen, das Reich des Geistes wird in sich zerfallen. Und wenn ihr meint im Geist fortzufahren ohne ihn und von einer Klarheit zur andern zu steigen, so werdet ihr plötzlich merken, daß ihr nur im Begriff seid, auch im Fleisch zu vollenden. Die Natur ist unverändert geblieben; nimmt sie nicht Christum immer wieder auf, so zeigt sie sich bald wieder als die Finsternis, welcher nicht gegeben ist, das Licht zu begreifen“ (II 2, S. 663 f.).

Wirkliche Vermittlerin der Erlösung aber kann die Gemeinschaft noch nicht durch eine Richtung oder durch noch so herrliche

Gaben und Begriffe werden, die in ihr enthalten und aus ihr erwachsen sind, sondern allein durch die Wirkung des schlecht-hinigen Gottesbewußtseins, das den „Impuls“ oder „das Innerste“ auch zu jenen gab. Es geschieht durch den Einfluß der Personen, die bereits bis zu einem gewissen Grade der Erlösung theilhaftig sind. Nun fällt das Gottesbewußtsein in das Gebiet des Gefühls, ist also, wie nach der philosophischen Ethik jedes Gefühl, individuell und unübertragbar. Soweit es daher überhaupt eine religiöse Einwirkung gibt, muß sie auf vermittelnde Weise durch Selbstdarstellung in Wort und Werk erfolgen (§ 101, 4. 4, 111). Was wir bei der erlösenden Thätigkeit Christi selbst fanden, bestätigt sich hier. Am klarsten spricht Schleiermacher darüber in der philosophischen Sittenlehre und Psychologie. Nach letzterer ist die Manifestation „ein Sich-selbst-jedem-andern-zur-Anerkennung-Darbiehen, ein Eröffnen der Persönlichkeit mittelst des Gattungsbewußtseins“ (III 6, S. 248). Die philosophische Ethik sagt: „Das Verhältnis der Einzelnen zu einander in der Verschiedenheit ihres Gefühls ist das der Offenbarung (im allgemeinen, nicht speziell religiösen Sinne) oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit des Gefühls“ (III 5, S. 152, ed. Twisten S. 64). Also das Gefühl ist zwar zunächst unübertragbar, aber es giebt doch einen Weg der gegenseitigen Mitteilung, nämlich die Offenbarung. Er besteht vermöge der überall vorhandenen Selbigkeit der menschlichen Natur, die sich im Gattungsbewußtsein äußert. „Die Abgeschlossenheit der Individuen als solcher soll durchbrochen werden. Dies geschieht durch die Richtung eines jeden, seine Eigentümlichkeit zu manifestieren für andere, die hinwieder die Richtung haben, dasselbe auch anschauen zu wollen, und umgekehrt. Das ganze gegenseitige Verhältnis heißt das der Offenbarung; jene erstere Richtung derselben heißt das Andeutenwollen, Manifestieren; die letztere aber das Ahnden; das gegenseitig zu Uebertragende ist bezeichnet als Geheimnis, denn ein solches ist natürlich das eigentümliche Selbstbewußtsein und Gefühl eines jeden, insofern es sich noch nicht angedeutet hat und noch nicht vom andern durch Ahndung angeeignet ist“ — so faßt Schweizer (III 5, S. 155,

Anmerkung) die Angaben der Sittenlehre erschöpfend und richtig zusammen. Lehre, Vorbild und Gebot gehören darnach überhaupt nicht direkt zu den Trägern der Erlösung. Ueberall gilt es nur, das eigene erlöste Selbstbewußtsein zu manifestieren und dadurch die gleiche Flamme im Herzen anderer zu entfachen. „Erregen und mitteilen“ sind die meist gebrauchten und treffendsten Ausdrücke für die Art, in der die schon Erlösten auf die noch nicht Erlösten wirken. Hier hat die Eigenart der Schleiermacherschen Predigtweise ihren Ursprung. Seine Predigten sind wirklich Zeugnisse, Darstellungen seines eigenen Glaubens mit seinen Herrlichkeiten und Schwächen. Er kennzeichnet sie treffend mit den Worten; „Was können wir Besseres thun für das Reich Gottes als die Sehnsucht nach diesem höheren Leben . . . in den Menschen erregen? . . . als daß wir die herrlichen Früchte des Geistes vor ihnen entfalten . . . , damit sie in diesen schauen etwas Höheres und Größeres, als was sie selbst haben, und es merken, daß dies etwas ist, was Gott der Herr mitgeteilt hat“ (II 9, S. 118).

Natürlich kann nicht jeder das Abhängigkeitsgefühl eines jeden gleichmäßig erregen, sondern es kommt dabei vielerlei in Betracht, z. B. Temperament und Stand der vorbereitenden Gnadenwirkung in dem durch die Darstellung Berührten. Das findet in der Anwendung des Gesetzes der Wahlanziehung auch innerhalb der religiösen Gemeinschaft, also innerhalb des Hauptgesetzes der Stetigkeit, seinen Ausdruck (§ 6, 3. 3, 34 f. u. a. Phil. Sittenl. III, 5. § 255, S. 249. Vgl. auch § 307, S. 375 ff.). Es entsteht damit eine Verschiedenheit der Aeußerung des Gottesbewußtseins, die zu hoher Würdigung der Gemeinschaft führt. Was S. 33 ff. als Ziel der Erlösung aufgewiesen wurde, das findet hier seine Anwendung auf die Förderung des Erlösungsprozesses. Die von Christo gegebenen Impulse sind so mächtig, daß sie sich in keinem Einzelnen ganz auswirken können, sondern erst die wechselseitige Ergänzung der Erlösten die Gesamtwirksamkeit Christi darstellt und weiter vermittelt (z. B. § 121, 1. 4, 281). Allerdings wird das niemals in zusammenhängenden Ausführungen näher erörtert. Am deutlichsten ist noch § 115, 1 (4, 241 f.). Hier ergänzen sich



die Einzelnen in doppelter Weise. Erstens auf dem Gebiete des sittlichen Lebens oder des bewegten Selbstbewußtseins: was im einzelnen Christen noch dem sündigen Gesamtleben angehört, das muß er mit Hilfe des neuen Gesamtlebens bekämpfen. Nur dadurch wachsen ihm auch in schwacher Stunde und gegen übermächtige Versuchung die nötigen Kräfte zu. So bildet die christliche Gemeinschaft eine Stütze wider die Mächte des Bösen (z. B. II 7, S. 449). Gelegentlich weist eine Predigt ihre Hilfe sogar einzeln nach: „Das herzliche Mitgefühl eines eng verbundenen Gemütes, die besonderen Tröstungen der göttlichen Gnade aus einem freundlichen Munde, ein strafender Blick, ein warnendes Wort im Augenblicke der Gefahr, was für reiche, gesegnete Hilfsleistungen für alle Wechselfälle unseres ringenden Lebens“ (II 2, 683)! Nicht weniger wichtig ist die gegenseitige Ergänzung auf dem speziell religiösen Gebiete, dem des ruhenden Selbstbewußtseins. § 115, I (4, 242) sagt darüber nur, „daß so wie keiner sich einer allseitigen und vollkommenen Auffassung Christi bewußt ist, jeder die der anderen als Ergänzung der seinigen ansieht“. Anderswo dehnt er dies Urteil auf die theologischen Gegensätze aus: „Ja ich glaube unbedenklich behaupten zu können, daß wir ohne den Eifer der streitenden Parteien zu einem solchen Wachstum theologischer Einsicht in allen Fächern nicht würden gediehen sein, und daß jede der andern, mithin wir allen beiden mehr zu verdanken haben, als gewöhnlich eingesehen wird“ (Sendschreiben an D. v. Cölln und D. Schulz, 1831. I 5, S. 675). Freilich nur dann wird die Seligkeit durch solchen Streit gefördert, wenn dabei „die Wahrheit mit der größten Freudigkeit und Zuversicht gesucht wird in Liebe und ebenso die Liebe den herrlichen Mut hat, überall wahr und nur wahr zu sein“ (II 2, S. 99). „Daher müssen wir auch, was einer aus dem Drange seines Herzens heraus von der Wahrheit redet, nur ansehen als ein Werk der Wahrheit, die in ihm ist, klingt es uns auch fremd, stimmt es auch nicht überein mit dem, was wir als wahr und richtig erkennen“ (II 9, S. 133). Die Weihnachtsfeier (I 1, S. 461 ff.) zeichnet ein herrliches Beispiel dafür, wie ein rechter Christ nach allen Seiten lauschen muß, um den Herrn ganz ins Herz zu fassen; nur in der

Gemeinschaft ist ja die volle Würde Christi dargestellt (z. B. § 113, 2. 4, 233). In der That „eine wahrhaft christliche Empfänglichkeit verschmäh't, sich Wort und That eines Einzelnen als Vorbild anzueignen und als Wahrheit aufzunehmen“ (§ 133, 1. 4, 353); sonst entstehen unchristliche Ansprüche und separatistische Wirkungen.

Schleiermacher nennt, besonders in der Lehre von der Kirche, noch mancherlei, wodurch die Gemeinschaft „Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum“ wird (§ 170, 1. 4, 528), so in Anlehnung an die überlieferte Dogmatik das schriftliche und mündliche Wort Gottes, Taufe, Abendmahl und Amt der Schlüssel. Originaleren Wert haben seine Ausführungen über den heiligen Geist als christlichen Gemeingeist (§ 121—125). Aber sieht man genauer zu, so nimmt Schleiermacher hier wie dort nur das auf, was er in der eigentlichen Erlösungslehre erörtert hat: die Vermittlung des Bildes Christi durch die Gemeinschaft. In dem Besitze dieses Bildes gipfeln „die der Kirche eingepflanzten Kräfte der Erlösung“. Auch die Selbstdarstellung des Gottesbewußtseins der Erlösten kann ihren Einfluß nur dann endgiltig und dauernd entfalten, wenn sie den noch nicht oder nicht genug Erlösten mit dem Bilde Christi in Berührung bringt. So führt der bisher betrachtete, dem Gemeinbewußtsein angehörende Weg, auf dem das neue Gesamtleben uns erfahrbar wird, auf den anderen zurück, auf den „des persönlichen Bewußtseins“ (vgl. oben S. 65 bei § 88, 3. 4, 14). Obwohl also Schleiermacher einen Unterschied zwischen der Einwirkung Jesu auf seine ersten Jünger und der auf uns macht, ist es doch im Grunde dasselbe, was hier wie dort die Erlösung bewirkt. Das sagt die Glaubenslehre an anderer Stelle selbst: „Wie . . . unser Gesamtleben als ein göttlich gewirktes ansehen und es von Christo als einem göttlich gegebenen ableiten, ganz dasselbe ist; ebenso war auch damals glauben, daß Jesus der Christ sei, und glauben, daß das Reich Gottes, d. h. das von Gott zu bewirkende neue Gesamtleben, gekommen sei, eins und dasselbe, mithin hatte auch damals alle werdende Seligkeit in diesem Gesamtleben ihren Grund“ (§ 87, 3. 4, 8). In Schleiermachers Darlegungen tritt zwar das letztere Moment, daß in Christo das neue Gesamtleben prinzipiell schon vorhanden gewesen sei, ziem-

lich zurück; um so häufiger aber wird das erstere betont, daß wir unser neues Gesamtleben als von Christo abgeleitet betrachten und so auch selbst immer wieder auf das Bild Christi zurückgehen müssen, das als eine „Gesamtthat und ein Gesamtbesitz“ in der Gemeinde besteht. Die christliche Gemeinde ist also auf der einen Seite ein notwendiges Vermittlungsglied; denn da die christliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr, so giebt es auch ein Festhalten an Christo nur in Verbindung mit einem Festhalten an der Gemeinschaft (§ 24, 4. 3, 136); aber sie ist auf der anderen Seite doch nur ein Vermittlungsglied. Was sie, abgesehen von der Uebermittlung des Bildes Christi, zur Erlösung beiträgt, ist nur vorbereitenden Charakters.

Die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander bedeutet thatsächlich nichts anderes als die eines jeden mit Christo (§ 163, 1. 4, 499). Daher wird der Ausdruck „Lebensgemeinschaft mit Christo“ zu einer der häufigsten Formeln in der Glaubenslehre, nur zuweilen durch Synonymen abgelöst, wie § 91, 1 (4, 24) durch den „Lebenszusammenhang mit Christo“. Die Lebensgemeinschaft faßt alles zusammen, was wir von dem ersten Bekanntwerden mit Christo an bis zur völligen Erlösung von ihm empfangen und kraft seiner Einwirkung selbst zu vollbringen vermögen. Ueber sie wächst der Erlöste auch im Zustande der höchsten Vollkommenheit und Seligkeit niemals hinaus. Denn weil jedes christlich fromme Gefühl uns durch die Erlösung geworden ist und werden kann, darf man „sagen, daß in jedem christlich frommen Gemütszustand das Bild des Erlösers mit vorkommt“ (z. B. erste Auflage I, 90, aber auch in der zweiten Auflage häufig). Die Gemeinschaft mit Christo bleibt jederzeit der Quell unserer Seligkeit und Vollkommenheit. Und zwar ist es der historische Christus, der diese dauernde Bedeutung für uns besitzt. Allerdings spricht Schleiermacher zuweilen auch von einem „Christus in uns“ oder behauptet eine geistige Gegenwart Christi im Wort und dem darin niedergelegten Bild seines Wesens und Wirkens (§ 105, 1. 4, 151), aber er verweist ausdrücklich die Unterscheidung dieser wirksamen geistigen Gegenwart von dem Eindruck des historischen Jesus. Denn einer-

seits wirkte auch der historische Jesus nicht durch seine leibliche, sondern allein durch seine geistige Gegenwart, d. h. durch die Selbstdarstellung seines Gottesbewußtseins; und andererseits ist die Wirkung des Erhöhten eben durch das Bild Jesu von Nazareth bedingt.

Freilich erhält man auch hier den Eindruck, daß Schleiermacher nicht vermocht hat, die ganze Fülle seiner praktisch-religiösen Gedanken, wie sie besonders in den Predigten niedergelegt ist, systematisch zu verwerten. Zwar eine scharfe sachliche Unterscheidung zwischen dem Christus in uns und dem historischen Jesus würde er überall zurückweisen, aber jener wird ihm doch logisch zu einer besonderen Größe mit gesteigerter Wirksamkeit. Am deutlichsten spricht darüber eine Johanneische Predigt, in der es heißt: „Wenn der Herr von der Zeit, wo nach seinem leiblichen Verschwinden von der Erde der Geist Gottes ausgegossen sein würde über seine Jünger, zu ihnen sagt, sie würden ihn wiedersehen, und so daß ihre Freude nicht könne von ihnen genommen werden: so weist er uns auf das hin, was er meint, wenn er sagt, er sei allezeit bei uns bis an das Ende der Tage, also auf seine geistige Gegenwart unter uns, die reichlicher als die vorübergehende seines leiblichen Daseins uns alles leisten soll, was wir bedürfen, und uns alles ersetzen, was uns hier und da fehlen kann, wenn wir ihn nur schauen in den unvollkommenen Zügen seines Bildes, die uns in den kurzen Worten und Beschreibungen seiner Jünger übrig geblieben sind“ (II 9, S. 529 f.). Gleich darauf sagt dieselbe Predigt gegenüber der unvermeidlichen Erfahrung, daß die Bilder von irdischen Dingen im menschlichen Geiste allmählich schwächer zu werden pflegen, von der Gestalt Christi: „Sie ist für alle Zeiten in unvergänglicher Klarheit hergestellt in den Gemütern der Gläubigen durch das Werk des Geistes, den er über seine Kirche ausgegossen hat, und es ist ein geistiges Sehen des Erlösers, wodurch wir uns seiner freuen, wenn er uns bald in diesem bald in jenem Augenblick des Lebens in Beziehung auf irgend einen Teil unsers Berufes mit der Klarheit erscheint, daß wir ihn auf das bestimmteste erkennen als den Weg und die Wahrheit und das Leben, als die Quelle des Lebens, als denjenigen, der uns den rechten Weg zum Leben, welchem wir ge-

trost folgen können, zeigt, und als die göttliche Wahrheit, die sich aus seiner Fülle, aber auch nur aus seiner Fülle, in unsere Seelen ergießt und sich in denselben gestaltet" (530 f.). Die Beziehung zu der historischen Persönlichkeit Christi ist also durchaus festgehalten, aber die Schranken, die jeder historischen Erscheinung anhaften, werden in diesen Falle wett gemacht durch das Werk des Geistes, der anderseits selbst in Christo seinen historischen Ausgangspunkt hatte. Solche Stellen münden demnach in die Lehre vom heiligen Geiste, d. h. nach Schleiermachers Auffassung von dem Geiste der christlichen Gemeinschaft. Doch sucht man auch in dem Abschnitt, den die Glaubenslehre über den heiligen Geist enthält, vergeblich nach genauer Belehrung.

### 3. Die psychologische Vermittelung im Einzelmenschen.

Die „Lebensgemeinschaft mit Christo“ ist ein Sammelwort, das leicht einen magischen oder im übeln Sinne mystischen Einschlag erhält. Allein es wäre verfehlt, bei Schleiermacher einen solchen Einschlag zu suchen; denn bei ihm ist alles „nach den Gesetzen der organischen Natur“ (§ 108, 2. 4, 176) psychologisch vermittelt. Wenn wir nun dazu übergehen, die psychologische Vermittelung der Erlösung im einzelnen Menschen zu erweisen, so stoßen wir gleich anfangs auf das schwierige Problem der Freiheit. Wir müssen die Stellung, die Schleiermacher dazu eingenommen hat, wenigstens mit kurzen Worten berühren. Die Ursächlichkeit Gottes soll auch in der Erlösung unbedingt und unumschränkt aufrecht erhalten werden; aber die Erlösung würde zu einem mechanischen Naturvorgang herabsinken, wenn alle Freiheit und Selbstthätigkeit des Menschen aus dem Spiele bliebe. Daher ergiebt sich eine Antinomie, deren restlose Lösung Schleiermacher so wenig gelungen ist, wie bisher irgend einem Philosophen und Dogmatiker. Je nach dem augenblicklichen Zusammenhang spricht er sich mehr in diesem oder jenem Sinne aus. In der Psychologie findet sich die Erklärung: „Die zum Bewußtsein gekommene Notwendigkeit, insofern sie eine rein innere und ein-

mit der Freiheit ist" (III 6, S. 212). Scheint hier die Freiheit fast spinozistisch in subjektiven Schein aufgelöst, so verleiht ihr eine andere Stelle desselben Werkes (S. 323) einen festen Inhalt: Die Freiheit liegt im Charakter oder in der Willenskraft, vermöge deren der Mensch sich selbst als Einheit in der ganzen Entwicklung seiner Thätigkeiten festhält; „wir erkennen in der Unterordnung des momentanen Eindrucks unter das Zusammensein und Zusammenschauen der Gegenwart und Zukunft einen gewissen Grad der Freiheit“. Oder S. 327: „Die Freiheit ist die Natur des Geistes. Ueberall also, wo wir dieses Losreißen von der natürlichen Bestimmtheit finden durch die Wirkksamkeit eines auf das Größere gehenden Impulses, werden wir Charakter (d. h. auch Freiheit) sehen“. Damit wird die Frage der Freiheit vom metaphysischen auf das ethische Gebiet hinüberspielt, auf dem ja in der That die tiefsten Motive zur Behauptung der Freiheit liegen. Die Lösung der metaphysischen Freiheitsfrage ist für den Dogmatiker Schleiermacher überhaupt nicht von grundlegender Bedeutung; an Sack schreibt er am 26. März 1831 (IV S. 404) nach einer Begegnung mit Stendel: „Dieser scheint sich besonders in die Freiheitstheorie nicht finden zu können, und ich konnte ihn nur versichern, daß dies als etwas Metaphysisches für meine Dogmatik eine bloße Nebensache sei“.

In der Glaubenslehre ist sogar die Fassung des Begriffs zwiespältig. Anerkannt wird für den unerlösten wie für den erlösten Menschen eine relative Freiheit gegenüber der Welt; aber sie fällt in das Gebiet des sinnlichen Selbstbewußtseins, also der natürlichen Bestimmtheit, die doch nach obiger Ausführung der Psychologie im Gegensatz zur wirklichen, ethisch beinhaltenen Freiheit steht. Mit dieser stimmt dagegen überein, was anderswo in Anlehnung an den biblischen Sprachgebrauch gesagt wird (z. B. § 74, 3. 3, 418). Da ist der Zustand der Sünde, also des im Widerspruch zum Gottesbewußtsein herrschenden Selbstbewußtseins und damit der falschen natürlichen Bestimmtheit eine Knechtschaft, während Freiheit das Losgerissensein von solcher natürlich-sinnlicher Beeinflussung durch „einen auf das Größere gehenden Impuls“ bedeutet. Verliehen wird der auf das Größere

gehende Impuls und damit die Freiheit im tieferen ethischen Sinn eben durch die Erlösung, durch die Weckung des Gottesbewußtseins. Setzt man nun statt des Gottesbewußtseins das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein, so liegt der Widerspruch und der Mangel einer einheitlichen Terminologie offen zu Tage.

Eine Untersuchung des Begriffs, den Schleiermacher mit dem Worte Freiheit verbindet, hilft demnach nicht weiter. Wenn wir den Gang der Erlösung im einzelnen Menschen psychologisch ermitteln wollen, müssen wir vielmehr direkt das Verhältnis betrachten, in dem dabei die göttliche Ursächlichkeit zur menschlichen Thätigkeit steht. Wie verhalten sie sich zunächst in dem Zustand der Sünde, der durch die Erlösung überwunden werden soll? Indem Schleiermacher das Wort Sünde festhält, hält er auch einen Grad der Freiheit fest: die Sünde ist eine ureigene That des Menschen und fällt ihm selbst zur Last. Soviel fordert seine Menschenkenntnis und seine Selbsterkenntnis; und eine religiöse Scheu, den heiligen Gott mit der Verursachung der Sünde zu belasten, verstärkt diesen Zug. Aber die Theorie führt nach einer andern Richtung. Denn da jenes Aufsteigen von der ersten zur zweiten Stufe des Selbstbewußtseins und von dieser zur dritten auf dem Wege einer gottgewollten Entwicklung vor sich geht, ist auch die niedere sündige Stufe irgendwie von Gott verursacht, kann also eigentlich nicht als freie That des Menschen gedacht werden. Schleiermacher sucht Auswege aus dem Dilemma, indem er die Sünde bald als selbstverschuldeten Rückfall oder Verzögerung in der aufwärts führenden Entwicklung bezeichnet, bald sie zur bloßen Bewußtseinsthatsache stempelt — die Ohnmacht des Geistes „wird uns nach Gottes Ordnung zur Sünde“ —, bald in den Augen Gottes zu einer negativen Größe, einem bloßen noch vorhandenen Mangel des Guten werden läßt. Man empfindet in all diesen gewundenen Darlegungen deutlich die Verlegenheit Schleiermachers und kommt zu demselben Eindruck wie Frank: „Es ist eine unhaltbare Weise, sich aus der Affaire zu ziehen“ (Gesch. und Kritik S. 107).

Bei der Ueberwindung der Sünde herrscht naturgemäß ein ähnliches Schwanken zwischen Scylla und Charybdis. Zwar fehlt

hier ein Motiv, das der religiösen Scheu vor Verursachung der Sünde durch Gott entspräche, aber auch gegenüber der, nun um so voller wirkenden Ursächlichkeit Gottes soll die menschliche Selbstthätigkeit aufrecht erhalten werden. Auf der Seite des Menschen besteht zunächst eine Erlösungsbedürftigkeit als „eine freie, in sich aufnehmende Empfänglichkeit“ (§ 91, 4, 23). Denn „Gott hat geordnet, die frühere unübersteigliche Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins solle uns als eigne That zum Bewußtsein der Sünde werden, um diejenige Sehnsucht zu schärfen, ohne welche auch die Begabung Jesu keine lebendige Empfänglichkeit gefunden hätte zur Aufnahme seiner Mitteilung“ (§ 89, 1, 4, 16 f.). Aber diese Empfänglichkeit spielt doch eine geringere Rolle, als man erwartet. Wenn die Würde Christi bewahrt bleiben soll, darf nach § 88, 2 (4, 11 f., vgl. auch II 2, 656 f.) unsre Erlösungsbedürftigkeit nicht der Grund zu seiner Anerkennung als Erlöser werden, sondern die aufnehmende Thätigkeit Christi ist schöpferisch von Anfang an. Sie bringt im Menschen ein „Insichaufnehmenwollen“ hervor, eine Zustimmung zu ihrer Wirkung. Was so vom ersten Anfang der inneren Umwandlung gilt, das bleibt auch weiterhin für die Einwirkung Christi als Regel bestehen. Einerseits lesen wir: „Wie alle Aeußerungen des Seins Gottes in ihm durch die Form des menschlichen Lebens bedingt sind, so kann er auch auf das Freie nur wirken . . . nach der Natur des Freien“. Es ist ein Erfahrungssatz für Schleiermacher, daß „keine Veränderung in einem Lebendigen ohne eigene Thätigkeit“ ist (§ 91, 1, 4, 24). Näher begründet wird diese Mitthätigkeit jedoch wiederum nicht, an der zitierten Stelle so wenig wie später in der Lehre von der Befehrung (§ 108, 6, besonders S. 4, 185 ff.). Allerdings sieht diese eine Mitwirkung des Menschen darin, daß er die Sinneswerkzeuge und die Funktionen des Bewußtseins zur Aufnahme des göttlichen Wortes brauchen muß; aber da die Wirkung des Wortes hierdurch keineswegs verbürgt wird, so bildet das noch keine sehr tiefe Beinhaltung der menschlichen Mitthätigkeit. Eine weitere für den ganzen Prozeß der Erlösung bleibende Anknüpfung liegt in „dem Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott, welches mit zur ursprünglichen Vollkommenheit der mensch-



lichen Natur gehört“; allein es ist eben nur eine Anknüpfung, denn schon „jedes Gesteigertwerden jener lebendigen Empfänglichkeit ist ein Werk der vorbereitenden göttlichen Gnade“, und erst durch die zur Bekehrung wirksame Gnade wird sie „in belebte Selbstthätigkeit verwandelt“ (4, 188 f.).

Wir kommen also über den Widerspruch der Interessen und über den Wunsch, neben der unbedingten göttlichen Kausalität doch auch Freiheit und Selbstthätigkeit zu behaupten, nicht hinaus. Folglich liegt die Antinomie nicht nur auf dem metaphysischen Gebiete, sondern sie durchzieht auch das rein religiöse Gebiet der Erlösung. Am kürzesten ist sie in dem Satze ausgedrückt: Die Förderung unseres höheren Lebens ist die „zur eigenen That gewordene That des Erlösers“ (§ 100, 1. 4, 94); oder: Christi Wirkung ist hervorbringend, „was sie aber hervorbringt, ist durchaus Freies“. Schleiermacher betont selbst, daß dies weniger zu begreifen, als „im Selbstbewußtsein aufzufassen“ ist (§ 100, 2. S. 4, 96). Am liebsten spricht er daher in unbestimmten Formeln. Christus giebt uns Impulse der Thätigkeit; wovon in ihm alles ausgeht, das finden wir auch als die Quelle unserer Thätigkeit, gleichsam als einen Gemeinbesitz (a. a. O. § 100). So erklärt sich eine Reihe von bildlichen Ausdrücken. In den Predigten stellt Schleiermacher zuweilen (z. B. II 8, S. 394 ff.), wenn er die Thätigkeit Jesu bespricht, neben das Lehren und Heilen auch das „Nähren“, natürlich im Anschluß an Johanneische Stellen. Seiner Gestalt wird anziehende, eindringende und assimilierende Kraft zugeschrieben (§ 88, 4. 4, 15; § 89, 2. 4, 18; § 100, 2. 4, 96 f.; § 113, 2. 4, 233; § 149, 2. 4, 447; vgl. zu diesen Stellen unten II B, 2). Wir nehmen von ihm „die Kraft der ewigen Liebe und Barmherzigkeit auf“ (II 2, S. 20); wir lassen uns von ihm zur Liebe „reizen“ (II 2, S. 360 u. a.), „zum Glauben aufregen“, „ergreifen“ und „fortreißen“ (II 2, S. 451). Schleiermachers innerste Meinung darüber zeigt sich in jenen bereits besprochenen Ausdrücken „erregen und mitteilen“ (vgl. S. 68). Nicht eine frei waltende Ueberlegung des Verstandes macht uns zu Jüngern des Herrn; sondern da seine äußere Erscheinung ein göttliches Innenleben „symbolisiert“, so liegt etwas in ihr, das von selbst den ahnenden Kern unseres

Wesens erfasst und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in uns allmählich zur wirklichen Herrschaft führt. Wir können dabei nichts anderes thun, als die innere Entwicklung gewähren lassen und darnach streben, daß all unser Handeln und Denken eine Ausprägung, Symbolisierung des neuen Seelenzustandes bilde; „das gehört zur Sünde gegen Gott und seinen Geist, daß wir das, was in dem Innern des Herzens Wahrheit ist, in dasselbe verschließen wollen und nicht herauslassen, damit es noch weiter wirke“ (II 9, S. 360). Kraft dieses Strebens werden wir unabhängig, frei von den im sinnlichen Selbstbewußtsein herrschenden Reizungen des Augenblicks und verwirklichen religiös gesprochen die Freiheit der Kinder Gottes, ethisch gesprochen einen willenskräftigen Charakter. Die führende Aktivität ist dabei zweifellos stets auf Seiten Christi, der das schöpferische Wesen Gottes in sich trägt, oder auch der Gemeinde, die seinen göttlichen Geist besitzt. Sie ließe sich im Anfang, da sie „doch durch eine freie Annahme bedingt ist, am besten durch den Ausdruck Berufung bezeichnen, wie denn die ganze amtliche Thätigkeit des Erlösers mit einer solchen anfing; den Anteil des Erlösers aber an dem gemeinsamen Leben in seiner Dauer werden wir mit vollem Recht Beseelung nennen, zunächst in Beziehung auf das Gesamtleben, wie ja die Kirche sein Leib genannt wird; aber ebenso soll auch in der einzelnen Gemeinschaft Christus die Seele sein, jeder Einzelne aber der Organismus, durch welchen sie wirkt“ (§ 100, 2. 4, 98). Am genauesten dürfte das Gleichnis vom Samen und Acker die Art bezeichnen, in der Christi Aktivität und die freie menschliche Empfänglichkeit zusammenwirken, um das neue Leben zu erzeugen. Aber Schleiermacher meidet, wo es angeht, eine scharfe logische Erörterung darüber. Denn sachlich läßt sich das, was dem Erlöser und was dem Erlösten angehört, um so weniger scheiden, als das neue Leben nicht in einzelne Momente zu zerlegen ist, sondern von vornherein ein einheitliches Ganze wird, das aus dem Innersten hervorbricht. Will doch Schleiermacher auch bei Christo nicht scheiden, was er von sich selbst und was er von Gott aus redet (II 9, S. 372)! Betrachten wir vollends das Verhältnis des Einzelnen zum christlichen Gesamtleben, das ja nur eine andere

Form des Verhältnisses zu Christo ist, „so erscheint alles schlechtthin gemeinsam, und es wäre auch nur ein mißverständenes Interesse, wenn sich jeder seinen Anteil an der Gesamttätigkeit bestimmen wollte“ (§ 112, 2. 4, 226).

Was sonst noch zur psychologischen Vermittlung der Lebensgemeinschaft mit Christo gehört, vor allem die Entwicklung des neuen Lebens im Menschen, das ist zum Teil bereits erwähnt oder läßt sich doch sehr kurz zusammenstellen. Schon deshalb kann man nicht allzuviel Bestimmtes darüber sagen, weil Schleiermacher dabei für individuelle Verschiedenheiten einen möglichst weiten Spielraum giebt. So in dem eben besprochenen Verhältnis der Thätigkeit Christi und des Erlösten selbst. „Der eine kann das Verhältnis auch in allen Momenten für vollkommen dasselbe halten, so daß alle schon erfahrenen Einwirkungen den Exponenten desselben nicht ändern, wogegen ein anderer glauben kann, es entstehe in dem Begnadigten allmählich eine mitwirkende Selbstthätigkeit, so daß das neue Ich, in seiner Sichselbstgleichheit betrachtet, ein selbstthätiges sei und sich als solches immer mehr entwickle, und nur die Person überhaupt, als das veränderliche Subjekt betrachtet, der Sitz der bloßen Empfänglichkeit sei, daher er sich der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als seiner ihm stets eigenen, nur allerdings von Christo abgeleiteten, bewußt sei“ (§ 91, 1. 4, 24). Was hier von der gleichen Berechtigung einer engeren oder weitern Auffassung der Aktivität Christi gilt, das findet seine entsprechende Anwendung auf alle Teile des psychologischen Vorgangs der Erlösung. Schleiermacher kennt verschiedene Typen der Frömmigkeit und bemüht sich gelegentlich, sie plastisch zu zeichnen. In der Glaubenslehre geschieht es am deutlichsten da, wo er über die pietistische Form des Bußkampfes spricht (§ 108, 3. 4, 177 ff.): „Wie es unleugbar Gestalten der Bekehrung giebt, die am meisten als eine nur eben noch glückliche Rettung vor der Verzweiflung aufzufassen sind, so giebt es auch solche, in denen von einem solchen Bußkampf gar nichts vorkommt, sondern die wie eine fast reine Befeligung von oben her empfunden werden, so fast nämlich als das Schmerzliche in der Reue zurückgedrängt werden kann, ohne doch ganz zu verschwinden“ (S. 179 f.). Noch schöner sind zwei

andere Stellen. In der 1805 verfaßten Rezension von Spaldings Lebensbeschreibung stellt er Spalding neben die frommen Vertreter der Brüdergemeinde, sofern sie beiderseits ein mehr nach innen als nach außen strebendes Christentum besitzen, zeigt aber zugleich den Gegensatz zwischen ihnen: Spalding kannte keinen plötzlichen, datierbaren Durchbruch der Gnade „sondern nur eine beschleunigte und leichtere Regierung des Einzelnen“ durch sie; er war ein „ruhiges, klares Gemüt, dem das Edle und Schöne gewiß nirgends (auch nicht bei den entgegengesetzten Typen der Frömmigkeit) ungeahndet blieb“ (Briefe IV, S. 611 f.). Und 1807 schreibt er an Henriette von Willich, um sie über die Eigenart und die Schranken ihres Christentums zu trösten: „Was kann der Mensch thun, als daß er nur seine eigne Natur durch den Geist immer mehr reinigt und ausbildet? Gewalt braucht er nur dann, wenn er sich hat vorher Gewalt anthun lassen durch irgend ein Verderben. Sonst ist das Werk der göttlichen Gnade in dem Menschen ein stilles, ruhiges Werk, und je vollständiger es von statten geht, um desto natürlicher scheint es und ist auch wirklich so. Nur die Tugend ist ein Kampf, durch die man Fehler besiegt; die durch welche jeder seine eigentümliche Vollkommenheit im Sinne und Geiste Gottes erweist, ist nur ein ruhiges Handeln . . . Eine andere Vollkommenheit ist die jener Gemüther, in denen Du den höheren Grad des Lebens und Erregtseins bewunderst, und eine andre die unsrige. Jene umfassen wohl in ihrem Dasein eine größere Mannigfaltigkeit dessen, was in dem Menschen vorkommen kann, und sind insofern reicher; aber sie sind auch abhängiger von dem, was sie umgiebt, verworrenere, und auch alle unregelmäßigen Bewegungen treten stärker hervor. Du bist mehr Dir selbst gleich und eben darin ein unmittelbares Bild des Ewigen, Du besitzest mehr Dich und bist mehr ungestört eins mit all Deinen Verhältnissen, indem Du keins einseitig bald so bald so, sondern jedes immer in seinem ungetheilten Wesen auffassest“ (Briefe II, S. 101). Wir sehen hier deutlich, daß Schleiermacher sich selbst zu Henriette stellt, wie er ja überhaupt sein Wesen mit Recht als weiblich charakterisiert hat; wir sehen aber zugleich, wie er auch dem anderen Typus volle Anerkennung zollt.

Immerhin erscheint ihm seine Art der Frömmigkeit naturgemäß als der normale Typus. Daher ist sie es, die zunächst den Schilderungen der Glaubenslehre und den Predigten zu Grunde liegt. Der regelmäßige psychische Gang der Erlösung besteht darnach in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Einwirkungen Christi. Vor allem lassen sich deren zwei unterscheiden. Zunächst treten die „vom Einfluß des christlichen Gesamtlebens ausgehenden Erregungen“ ein (§ 108, 2. 4, 175), die in dem oben bezeichneten Sinne ebenfalls aus der Fülle Christi erwachsen sind. Sie bilden „sein Werk im allgemeinen, . . . die auf das ganze menschliche Geschlecht gerichtete Liebe des Erlösers, durch welche in jedem Einzelnen die Liebe zu ihm entsteht“ (II 9, S. 455). Erst dann wird in der Regel die unmittelbare Einwirkung des Herrn beginnen oder, wie die eben zitierte Stelle fortführt, jene „Entstehung der Liebe zu ihm ist der Anknüpfungspunkt für seine Offenbarung in der menschlichen Seele und für das ganze selige Verhältnis, mit welchem er sich in den verlesenen Worten (Joh. 14, 18—24) beschäftigt“. Aber auch dieser weitere Prozeß erfährt eine wachsende Steigerung. Was zuerst bemerkbar wird, ist „der allgemeine Eindruck der Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater, es ist das allgemeine Gefühl, daß er der Weg ist, die Wahrheit und das Leben, wobei es aber immer noch viel Einzelnes giebt genauer und tiefer zu ergründen, in klarem Lichte einzusehen, in lebendige Kraft zu verwandeln“ (II 9, S. 461). Daß nun — so heißt es weiter — „von jenem ersten Anfang des Glaubens und der Liebe an dieses sich immer mehr entwickle, das ist das Werk des göttlichen Geistes“. Damit stoßen wir abermals auf jenen Begriff, der nicht nur in der Kirchenlehre sondern auch bei Schleiermacher außerordentlich häufig genannt wird. Allein sachlich bringt er kein neues Moment; was uns weiter fördert, ist bei allen genaueren Stellen immer wieder das Bild des Erlösers, das wir lebendig im Bewußtsein tragen (vgl. über den Christus in uns S. 71 ff.). Darin besteht, psychologisch betrachtet, die Lebensgemeinschaft mit ihm; auch die biblischen Formeln, „wir in ihm“ und „er in uns“ haben denselben Gehalt. Denn auf der einen Seite hat thatsächlich unser geistiges Leben

keine andere Quelle als ihn, daher sind wir ursprünglich in ihm. Auf der andern Seite „ist er in uns mit der lebendigen Gegenwart des Bewußtseins, daß wir uns von ihm nicht ablösen können, . . . daß wir alles auf ihn beziehen, daß er es ist in uns, welcher uns treibt und von welchem alle Bewegungen unseres geistigen Lebens ausgehen und ihm angehören, daß er der Mittelpunkt ist unseres ganzen Lebens“ (II 9, S. 447 f.).

Die endgiltigen Veränderungen, die durch solche Lebensgemeinschaft mit Christo im Zustande des Erlösten hervorgerufen werden, sind bereits beim Ziel oder Erfolg der Erlösung besprochen worden. Eine genaue Scheidung hätte vielleicht dazu geführt, in das Ziel nur die positiven Momente, Vollkommenheit und Seligkeit des Gottesbewußtseins, einzurechnen, während die Durchführung der Erlösung die negativen Momente, Ueberwindung der Sünde und der Unseligkeit, beigebracht hätte. Allein diese Trennung hätte den engen Zusammenhang der negativen mit den positiven Momenten zerrissen. So bleiben uns hier nur einige Ergänzungen übrig. Bei dem Ziele wurde, streng genommen, nur der Augenblick der Wiedergeburt als prinzipieller Sieg der Erlösung ins Auge gefaßt und die Reihe der kirchlichen Begriffe, die sich ihm unterordnen lassen, betrachtet. Hier können wir einige andere anführen, denen Schleiermacher in seiner Theorie eine Stätte bereitet hat. Dabei schwebte ihm wohl wiederum mehr der Wunsch vor, die Fülle der biblisch-kirchlichen Begriffe wenigstens etwas zu ordnen, als daß er eine sachliche Ergänzung seiner Lehre vom Erregen und Mittheilen Christi, vom Abhnden und Sichselbstdarstellen des Erlösten für nötig gehalten hätte. Die „zuworkommende göttliche Gnade“, die er in eine „vorbereitende“ umwandeln möchte (§ 108, 2. 4, 175), umfaßt die frühesten allgemeinen Einflüsse des christlichen Gemeinschaftslebens. In der Wiedergeburt steigert sie sich zur „wirksamen Gnade“, während die „mitwirkende“ für den Stand der Heiligung als unangemessene und unrichtige Bezeichnung abgewiesen wird (§ 112, 2. 4, 225). Subjektiv betrachtet bildet jener erste Einfluß, vielleicht schon durch das Bild Christi unterstützt, für den zu erlösenden Menschen die „Berufung“; denn er ist durch freie Annahme bedingt (§ 100, 2. 4, 98). Dann folgt

die Wiedergeburt mit ihrem sowohl niederbeugenden und demütigenden als auch aufrichtenden Charakter und endlich die siegreiche Auseinandersetzung des neuen Menschen mit den verbleibenden Spuren des alten, die in der Heiligung vor sich geht.

Ueber die Heiligung handelt Schleiermacher weder in der Glaubenslehre noch in den Predigten so ausführlich und eindringend, wie man wohl erwarten könnte. Und diese, bei einem Ethiker an sich auffallende Thatsache hat ihre guten Gründe. Es muß bei der Heiligung eine starke Ungleichheit der beiden Seiten eintreten, die Schleiermacher im Bewußtsein trennen möchte. Die Entfaltung des in der Wiedergeburt begonnenen neuen Lebens in seiner ganzen Breite soll aufgezeigt werden, aber von wirklicher Entfaltung kann nur im bewegten Selbstbewußtsein die Rede sein. Denn die Seligkeit wird im neuen Menschen von vornherein als herrschend betrachtet, so sehr, daß das Sündenbewußtsein des noch vorhandenen alten Menschen keinen trübenden Einfluß ausüben kann. Also ist ein höherer Grad der Seligkeit nicht möglich. Nun behauptet allerdings die christliche Sittenlehre eine „intensive Steigerung“ der Seligkeit, da sie durch das reinigende und verbreitende Handeln von der Stufe der Bewußtlosigkeit allmählich zu der des Bewußtseins erhoben werde (I 12, S. 504 ff.). Aber die Unterscheidung dieser zwei Stufen ist höchst künstlich und wohl nur durch den Zweck hervorgerufen, die Ableitung des gesamten christlichen Handelns aus einer bereits vorhandenen Seligkeit zu unterstützen. Auf die sonstige Behandlung der Seligkeit durch Schleiermacher hat sie keinen Einfluß gewonnen. Streng genommen darf man nicht einmal von einer wachsenden Stetigkeit derselben sprechen. Denn auch wenn der Wiedergeborene noch sündigt und darum ein gewisses Bewußtsein der Sünde behält, so fällt doch das neue Bewußtsein der Adoption und Vergebung damit nicht hin; wenigstens ist sein auf jeden Fall vorhandener, „wenn auch nicht glücklicher und siegreicher Widerstand“ gegen die Sünde „als Vorbote der Reue“ immer auch der des Bewußtseins der Vergebung. Und ist ein solcher Mensch sich nur noch „seiner im neuen Gesamtleben bewußt“, so hat er auch das Bewußtsein der Vergebung, weil ja das neue Leben sich im Widerstand gegen die Sünde als stetig

und fortdauernd erwiesen hat (§ 111, 3. 4, 218 f.). Die Sünden im Stande der Heiligung führen also die Vergebung schon immer mit sich (§ 111, 4. 210). Eine Predigt ermahnt geradezu, „das Unvollkommene und Sündliche zu vergessen“ als etwas, was dahinten ist (II 2, S. 688 f.). Aber bei der starken Betonung, die Schleiermacher der Kausalität Gottes zu Teil werden läßt, liegt auch eine andere Begründung sehr nahe. Rechtfertigung, Glaube und Gnade sind Wirkungen der durch Christus vermittelten göttlichen Ursächlichkeit und können daher niemals ganz verloren gehen (§ 111, 2. 4, 214 f.); ist also das neue Leben erst wirklich in das ruhende Bewußtsein als Seligkeit hineingetreten, so ist es keinesfalls wieder ganz daraus zu verdrängen. Es ist eine feststehende Größe. So sehr ist Schleiermacher davon überzeugt, daß er in den Predigten gelegentlich von Christo sagt: er „lächelt nur sorglos über einzelne vorübergehende Augenblicke der Kleingläubigkeit bei denen, die ihn erkannt haben“, und ist „immer gewiß, der Vater habe ihn erhört, wenn er für die Seinigen bittet, daß ihr Glauben nicht verloren gehe“ (II 2, S. 327. Vgl. auch II 9, 547). So vermag der Abschnitt über die Heiligung nur wenig vom ruhenden Selbstbewußtsein zu sagen. Anders im bewegten Selbstbewußtsein. Zwar vollzieht sich auch hier die Entfaltung des neuen Lebens mit voller Sicherheit; aber es läßt sich schildern, wie das auf schlechthinige Vollkommenheit zustrebende thätige Selbstbewußtsein dem sündigen Gesamtleben immer neue Gebiete abgewinnt. Das Gottesbewußtsein wird der Impuls zu einem ganzen Leben guter Werke, die ihren Anlaß aus der Stellung des Erlösten in der Welt empfangen, oder ein wachsender „Trieb“ zur Erfüllung des im Herzen wirkenden göttlichen Willens. Die Ausführung der guten Werke aber steigert rückwärts gerichtet wieder die Kräfte des Gottesbewußtseins und der Vollkommenheit, so daß eine stete Wechselwirkung zwischen innerem Wachsen und äußerer Auswirkung entsteht. Dahin gehört das menschliche Handeln in allen seinen Verzweigungen und Teilen; es wäre falsch, besondere asketische oder fromme Werke abzugrenzen. Die Summe der Verhältnisse des Menschen zur Welt „bildet sein Berufsgebiet, dessen Vorstellung sich mit dem Wollen des Reiches Gottes



auf das innigste verbindet, und in diesem müssen alle guten Werke jedes Einzelnen liegen, so daß, was nicht zu seinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk ist. In gewissen Lebensperioden nun gehören Handlungen zur Uebung und zur Erhöhung der Kräfte mit zum Beruf und rechtfertigen sich dann von selbst als Berufshandlungen. Sonst aber dient jede Berufsthätigkeit von selbst, wie das in der Natur aller endlichen geistigen Kräfte liegt, zur Uebung und Erhöhung der Kräfte" (§ 112, 4. 4, 227 f.). Doch mit solchen Sätzen betritt Schleiermacher bereits das Bereich der Ethik, wie überhaupt die Lehre von der Heiligung der Glaubens- und der Sittenlehre gleichmäßig angehört (z. B. § 26, 2. 3, 143). In dieser unklaren Abgrenzung liegt ein weiterer Grund dafür, daß die Lehre von der Heiligung keinen völlig befriedigenden Eindruck hinterläßt.

So schreitet der Einzelne seinem Ziele entgegen, das in der schlechthinigen Vollkommenheit und Seligkeit des Gottesbewußtseins besteht. Im Laufe der Menschheitsentwicklung werden alle Menschen von dem gleichen Prozeß ergriffen; sonst bleibt der göttliche Ratschluß unerfüllt, der nicht die Erlösung Einzelner, sondern die vollendete Schöpfung der ganzen menschlichen Natur und Gattung bezweckt. Was hier Schöpfung heißt, kann aber auch als Erhaltung betrachtet werden. Denn die Erscheinung Christi selbst ist anzusehen als „Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen“; und in der geschichtlichen Wirksamkeit Christi sehen wir „die Erhaltung der sich immer weiter bewährenden Kräftigkeit Christi zur Erlösung und Befeligung“ (§ 89, 3. 4, 19 f.). Hinter dem ganzen Verlaufe der Erlösung und der auf sie zuführenden Weltentwicklung steht demnach als wirkende Ursache der allgewaltige, schaffende Gott. Allein er wirkt nicht blind mechanisch, sondern gemäß der geistig-sittlichen Menschennatur, d. h. unter steter Benützung historischer und psychologischer Vermittelungen. Es handelt sich um lebendig fühlende, denkende, thätige Wesen. Nur aus ihrem fort-

schreitenden Leben läßt sich ja der göttliche Ratschluß erkennen. Dadurch wird eine subjektive Betrachtungsweise angebahnt, die mehr das Bewußtsein des Menschen als den Ratschluß Gottes betont. Das Nebeneinander der objektiven und der subjektiven Betrachtungsweise, das mit der Gleichberechtigung der aktiven und der passiven Seite der Erlösung eng zusammenhängt, kam bei dem Ziele der Erlösung aufs klarste zum Ausdruck; es macht sich aber auch bei der Durchführung deutlich bemerkbar. Die Zwiespältigkeit liegt hier nicht so offen zu Tage, doch wird die Beurteilung mehrfach Gelegenheit finden, ihre Spuren aufzuweisen.

---

## II. Die Beurteilung der Schleiermacherschen Lehre.

Es ist nicht schwer, an der so geschilderten Erlösungslehre Schleiermachers einzelne Punkte ausfindig zu machen, die unter sich in Widerspruch geraten oder wenigstens der vollen systematischen Ausgleichung und Verarbeitung entbehren. Schon bei der Darstellung konnten wir nicht umhin, mehrere solche Stellen zu kennzeichnen. Betrachtet man die Glaubenslehre genauer, so entdeckt man mit Verwunderung selbst logische Fehlschlüsse und falsche Postulate. Das hat dem Einfluß des geistesmächtigen Werkes viel Abbruch gethan, und noch jetzt ergötzt sich mancher daran, aus solchen Stellen Keulen zu schneiden und mit ihnen auf Schleiermacher loszuprügeln. Das Verfahren ist ebenso unfruchtbar wie billig; des Schleiermacherschen Geistes verspürt man dabei keinen Hauch. Faßt man die Erlösungslehre Schleiermachers als ein Ganzes ins Auge und bemüht sich, den Pulsschlag ihres inneren Lebens zu erlauschen, so findet man, daß er durch jene Mängel wenig berührt wird. Kaum je beruht der Fortschritt des Gedankens oder der Gang des Beweises wirklich auf den durch sie betroffenen Stellen. Sondern es handelt sich dabei zumeist entweder um belanglose Arabesken, die nur der Ausfüllung des Schemas dienen, oder um Stücke, die einen anderswie gewonnenen Satz nachträglich als Inhalt des frommen Bewußtseins darstellen wollen. Sogar die eigentümliche Konstruktion der Sündlosigkeit Jesu, die nicht einmal von den begeistertsten Schülern Schleiermachers aufrecht erhalten wird, gehört hierher. Denn das Bild Jesu, wie Predigten und Glaubenslehre es zeichnen, verliert nichts von seiner praktischen, wirksamen Kraft, wenn man sie gänzlich außer acht läßt. Solche Stellen werden daher bei der folgenden Beurteilung unberücksichtigt bleiben. Hat sich schon unsere Dar-

stellung absichtlich möglichst auf die tragenden und praktisch-religiösen Gedanken beschränkt, so wird die Beurteilung derselben Regel folgen.

Es giebt mancherlei gerade in der Erlösungslehre des großen Theologen, das bis heute vergeblich einer weiteren Verwertung, eines umfassenderen Ausbaus in der evangelischen Dogmatik gewartet hat. Und zwar handelt es sich gerade bei diesen Punkten um die praktisch-religiöse Grundlage seines gesamten theologischen Systems; auf sie möchte ich deshalb in erster Linie hinweisen. Außerdem müssen die verschiedenen Einflüsse angedeutet werden, die auf die Bildung seiner Erlösungstheorien gewirkt haben. Doch soll dieser letztere Hinweis nicht lediglich unter dem kritischen Gesichtspunkt erfolgen, sondern zugleich unter dem historischen. Schleiermacher konnte und durfte sich so wenig wie irgend jemand, der in bestimmten geistigen Zusammenhängen wirken will, von den Einflüssen des ihn umwallenden Geisteslebens frei erhalten; nur für uns nachlebende Schüler gilt es auszuscheiden, was sich davon bereits als mangelhaft herausgestellt hat. Diese Einflüsse aber sind von mannigfaltiger Art. Denn nach den verschiedensten Seiten hin hat Schleiermacher, seiner geistigen Veranlagung, seinen religiösen und ethischen Prinzipien entsprechend, seinen Sinn geöffnet. Was uns Kindern der nachrichtlichen Zeit vielleicht am meisten auffällt, das sind die starken Anleihen, die er in der dogmatischen Verarbeitung seiner religiösen Gedanken bei der Philosophie wie überhaupt bei der eigenartigen ästhetisch-philosophischen Stimmung seiner Zeit gemacht hat. Am wenigsten wird uns dagegen der starke Einfluß Kantischer Gedanken wundern dürfen. Daneben steht das kirchliche Dogma und die dogmatische Tradition. Man ist versucht, ihren Einfluß sehr gering anzuschlagen. Der erste Augenschein ergiebt nur eine höchst äußerliche Berührung. War doch die Erlösungslehre das Stiefkind der kirchlichen Dogmatik gewesen, für die lutherische und reformierte Orthodoxie genau so wie für den Rationalismus! Auch die Verwendung des „dreifachen Amtes Christi“, das damals meist verworfen wurde, beweist nichts; denn sie ist, wie bei dem hohenpriesterlichen Amte gezeigt wurde, um den Preis einer vollständigen Umdeutung erkaufte. Die Ein-

wirkung der kirchlichen Lehre von der Heilsaneignung scheint größer zu sein; thatsächlich aber liegt auch sie mehr in der Aufnahme der an sich bildlich-biblischen Begriffe als in der inneren Gestaltung. Nun können freilich gewisse Züge darauf hinweisen, daß der innere Zusammenhang besonders mit dem reformierten Typus und der Herrnhutischen Art der Dogmatik nicht ganz unbedeutend ist. Es läßt sich vor der Hand nicht viel Bestimmtes darüber sagen, weil die geistige Entwicklung Schleiermachers seit etwa 1803 noch sehr im Dunkel schwebt. Man wird z. B. vermuten dürfen, daß der Zwang, sich zum Zwecke der akademischen Vorlesungen näher mit vielen Theologen zu befassen, als es bis dahin seine Neigung gewesen war, nicht ohne Frucht geblieben ist. Immerhin geht man sicherlich nicht fehl, wenn man — bei aller Hoffnung, daß eine genauere Untersuchung noch manches interessante Licht auf seine Theologie werfen wird — für die in Betracht kommenden Hauptfragen annimmt, daß er damals bereits einen festen Standpunkt besaß. Hatte doch sein grübelnder, kritischer Verstand von früh auf dazu gedrängt, daß seine eigenartig ausgeprägte Frömmigkeit sich im Bunde mit einer staunenswerten Beherrschung der zeitgenössischen Bildungsmittel entsprechende theologische Formen schuf! Die Berührung mit andern Theologen erklärt sich vielleicht weniger aus einer wechselseitigen Aneignung der Gedanken als vielmehr daraus, daß die Bedürfnisse und Geistesströmungen der Zeit bei ihnen allen wirkten und daß auch in ihnen echt neutestamentliche und reformatorische Gedanken sich Bahn brachen. Daher können wir hier, wo es sich um die Hauptfragen der Erlösungslehre handelt, das Verhältnis zur kirchlichen und dogmatischen Ueberlieferung fast ganz bei Seite lassen und uns auf die ästhetisch-philosophischen Einflüsse hier, die Kantischen dort beschränken. Im Zusammenhang damit muß zuweilen auf verschiedene Beurteilungen eingegangen werden, die Schleiermachers Lehre erfahren hat; vor allem werden wir uns mit A. Ritschl auseinandersetzen haben, der ja unter den einflußreichen Theologen die verständnisvollste Würdigung der innerdogmatischen Leistungen Schleiermachers gegeben hat. Doch soll die Polemik einen möglichst geringen Spielraum erhalten.

## A. Die praktisch-religiöse Grundlage.

### 1. Die Erlösung als Leitbegriff.

Vier Punkte dürften es hauptsächlich sein, die der Erlösungslehre Schleiermachers noch heute einen hohen Rang in der dogmatischen Litteratur verleihen: die Bedeutung, die der Erlösungsbegriff durch sie gewinnt, das positive Ziel, das der Erlösung vorschwebt, die innerliche Fassung der Einzelerlösung und endlich die Vertiefung der Lehre von der Erlösungsgemeinschaft. An erster Stelle muß der systematische Scharfblick und die energische Kraft stehen, vermöge deren Schleiermacher den Gedanken der Erlösung zum tragenden Rückgrat seiner Heilslehre gemacht hat.

Um dies Verdienst in die rechte Beleuchtung zu stellen, bedarf es eines Blicks auf den *historischen Zusammenhang*. Zwar soll hier so wenig wie sonst eine wirkliche Ableitung der Schleiermacherschen Gedanken aus der Geschichte der Theologie versucht werden, aber ein kurzer Hinweis ist nötig. Schleiermacher ist nicht der erste gewesen, der die Erlösung in den Mittelpunkt des Christentums gerückt hat. Der zweite Artikel in dem kleinen Katechismus Luthers trägt die Ueberschrift „Von der Erlösung“; und in den Schmalkaldischen Artikeln handelt der mittlere Hauptteil „von den Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi oder unser Erlösung betreffen“. So kräftig durch die Symbole und durch Luthers Sprachgebrauch gestützt, konnte die Erinnerung an das Wort „Erlösung“ wenigstens im praktischen Leben, in Predigt, Lied und Unterricht nie ganz verloren gehen. Zwar in der orthodoxen Dogmatik trat es immer weiter zurück, aber dank dem Pietismus blieb es ein fester Bestandteil der religiösen Sprache. Er rettete es über die Verständnislosigkeit des Rationalismus hinweg für die Bildung einer neuen führenden Generation. Vielleicht ist hier Klopstocks Messias zu nennen, der 1748 „von der sündigen Menschheit Erlösung“ zu singen begann. Aber sicher werden die theologischen Spuren erst wieder bei Hamann und Herder. Hamann brachte 1758 in den

„Biblischen Betrachtungen eines Christen“ die Erlösung mit der Schöpfung in Zusammenhang: „Das siebzehnte Kapitel Johannis ist ein Kommentar über die Schöpfung des Menschen, weil selbige mit der Erlösung desselben zusammengehalten werden muß, wenn man beide in ihrem rechten Lichte, in ihrem Zusammenhange bewundern will“<sup>1)</sup>. Noch deutlicher spricht eine Stelle in den „Gedanken über meinen Lebenslauf“ (ebenfalls 1758): „Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen. . . .“ (I S. 211).

Das Jahr 1796, in dem Herder seine längst verfaßte, biblisch-theologische Schrift „Vom Erlöser der Menschen“ veröffentlichte, brachte nun auch wirklich systematische Erörterungen über die Erlösung hervor. Das „Magazin für Religionsphilosophie, Erregese und Kirchengeschichte“, das der Göttinger Professor Henke von 1794—96 herausgab, hatte in einem anonymen Aufsatz des ersten Hefes (I 1794, S. 353—412: „Etwas zur Kritik der bisherigen Dogmatik“) die Systematisierung der einzelnen dogmatischen Lehren gefordert. blieb dieser Aufsatz auch selbst in rationalistischen Gedankenreihen stecken, so scheint er doch durch seine Forderung anregend gewirkt zu haben. Man begann im Leserkreise über den Mittelpunkt des Christentums nachzudenken. So erschien denn im dritten Hefte (1795, S. 1—54) ein ebenfalls rationalistisch gefärbter aber weit tieferer Artikel der Harburger Garnisonpredigers Madefeld „Ueber den spezifischen Unterschied des Christentums vom Naturalismus“. Darin steht der charakteristische Satz: „Wenn in nichts anderem, gewiß in der Schriftlehre von der Welterlösung oder daß Jesus ein Erlöser der Sünder sei, ist das Unterscheidende der christlichen Religionslehre zu suchen“ (S. 29). Ueber den Sinn des Satzes könne man sich zwar streiten, aber ein Sinn sei allgemein: die Befreiung des Menschen von der Sünde und ihren traurigen Folgen, und daß man durch die Erlösung „auf ewig und vom Termine des Todes an rein moralisch oder ganz sündlos“ werden soll. Im nächsten Hefte greift dann, leider anonym,

<sup>1)</sup> Hamanns Schriften. Herausgegeben von Friedrich Roth. Berlin, 1821 ff. I, S. 66.

ein anderer, philosophisch geschulter, viel mit Kant und Fichte sich berührender Verfasser ein und schreibt: „Ueber die Vernunftmäßigkeit der Schriftlehre von der Erlösung“ (1795, S. 86—114). Da heißt es S. 89: „Wenn je eine wohlgeordnete, kalt entschlossene, den Forschungstrieb dennoch stark anfeuernde Prüfung, Sichtung unsers dogmatischen Lehrbegriffs geschehen soll, so ist es ratsam, daß zuvörderst der Elementarsatz von der Menschenerlösung, über den alles Christentum, wosfern ein selbständiges Christentum wäre, erbaut sein muß, in Untersuchung genommen werde“. S. 102 sagt sogar: es wird sich enthüllen, „daß die auf dem Dasein Jesu in unsrer Welt, auf seiner Geschichte nach dem Schriftmuster ihrer Deutung beruhende Welterlösung der organische Keim ist, aus welchem alle Dogmen und moralischen Lehrsätze des eigentlichen Christentums nach der Weise eines organischen Ganzen sich von selbst entwickeln“. Der Verfasser verheißt drei weitere Aufsätze: eine „Analyse des Vernunftbegriffs von der Erlösung“, eine „reine Vernunfttheorie über die Möglichkeit seines Objekts“ und eine „christliche Erlösungstheorie“. Der erste erschien thatsächlich, nachdem das fünfte Heft abweisende kritische „Erinnerungen über die Präliminarien einer Abhandlung über die Vernunftmäßigkeit der Schriftlehre von der Welterlösung“ aus der Feder des Hallenser Professors Thym gebracht hatte, im sechsten Hefte (1796, S. 445 bis 97). Mit vielen logischen Erörterungen wird hier der Erlösungsbegriff „unter die Vernunftbegriffe zweiter Ordnung“ gerechnet, „das ist unter diejenigen, welche unter sicheren Bedingungen, wenn dieselben eingetreten sind, aus dem reinen Vernunftvermögen entquillen“. Er umfaßt dreierlei: eine zufällige Thatsache, d. h. das Behaftetsein des Menschen mit der Sünde; eine Idee, die denselben Menschen ohne Sünde vorstellt, und endlich eine Kausalität, in der die Veränderung gesetzt ist. Leider hat die Abhandlung nach diesem interessanten Anfang keine Fortsetzung gefunden; das Magazin schloß mit dem sechsten Hefte, und in der später veröffentlichten neuen Folge verschwinden die Spuren.

Weshalb aber dann ein so ausführlicher Hinweis? Er zeigt zunächst, daß man, von dem orthodoxen, pietistischen und rationalistischen Schema nicht befriedigt, am Ausgange des 18. Jahr-



hundreds lebhaft an einem systematischen Neubau der Dogmatik arbeitete, und daß man in dem Erlösungsbegriff einen trefflichen Mittelpunkt zu finden glaubte. Wenn er näher ausgeführt wäre, würde er aber auch zeigen, wie bei Kadefeld ein stark rationalistischer, bei dem anonymen Verfasser ein stark philosophischer Einschlag vorhanden ist; so stark, daß wir uns eine evangelische Dogmatik aus ihren Prinzipien heraus trotz des fruchtbaren Leitbegriffs kaum vorstellen können. Damit erhält Schleiermachers Versuch einen festen historischen Hintergrund. Zwar wissen wir nicht, ob Schleiermacher gerade diese Erörterungen des Magazins gekannt hat. Aber wenn man an die Bedeutung des Begriffs bei Männern wie Hamann und Herder und an deren weitreichenden Einfluß denkt, so gewinnen die aus dem Henkeschen Magazin entnommenen Beispiele typischen Wert. Man wird in anderen Kreisen ähnliche Versuche angestellt haben. Dann aber ist es wahrscheinlich, daß auch Schleiermacher irgendwie mit ihnen in Berührung gekommen ist. Mindestens lebte in ihm dasselbe religiös-dogmatische Bedürfnis, das aus jenen Aufsätzen spricht. Daher tritt ihm die Erlösung sofort in den Mittelpunkt, als er gezwungen ist, eine systematische Theorie über den Lehrinhalt des Christentums zu bilden: dieser Zwang aber beginnt spätestens mit seiner Professur in Halle. Die Weihnachtsfeier wie auch die zweite Auflage der Reden trägt deutliche Spuren davon. Wie er die Erlösung von Anfang an in den Vorlesungen zu betonen pflegte, das sehen wir aus einem Satz, den der Entwurf der christlichen Sittenlehre vom Jahre 1809 enthält: „Das Modifizierende des Christentums ist die Idee der Erlösung als Zentrum“ (I 12, Beilage A, S. 8). Da wir weder vorher noch nachher irgend ein Schwanken darüber bemerken, so haben wir das Recht, diese Leitstellung des Erlösungsbegriffes mindestens bis auf das erste dogmatische Kolleg zurückzudatieren, das Schleiermacher nach einer Briefstelle (II 18) noch 1804 gelesen hat. Weiter zurück darf man nur mit großer Vorsicht gehen, weil in den 1803 verfaßten „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preussischen Staat“ die Erlösung an einer Stelle fehlt (I 5, S. 107), an der wir sie

erwarten müßten. Jedenfalls ist die zeitliche Entfernung zwischen 1796 und 1804 so gering, daß es berechtigt erscheint, Schleiermachers Vorliebe für den Erlösungsbegriff in geschichtlichen Zusammenhang mit jenen Versuchen zu stellen. Sie war kein zufälliger geistreicher Einfall, sondern bildete das gemeinsame Panier der Männer, die ebenso über den Rationalismus wie über die Orthodogie hinauszuwachsen strebten und nun auch theoretisch einer neuen Grundlegung bedurften. Schleiermacher hat also nicht das Verdienst, als erster oder einziger die dogmatische Fruchtbarkeit des Begriffes erkannt und benutzt zu haben; wohl aber darf er das andere für sich beanspruchen, daß er allein die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu überwinden vermochte. Viele besaßen den richtigen Blick; nur er besaß auch den Mut und die Kraft, mit einer dogmatischen That die neue Erkenntnis zu krönen.

Was ist es nun, das gerade den Erlösungsbegriff so geeignet erscheinen ließ, der leitende Begriff einer neuen, systematischen Dogmatik zu werden? Wenn wir Schleiermachers Erlösungslehre betrachten, so können wir um eine Antwort nicht verlegen sein. Vier große Vorteile fallen besonders deutlich ins Auge. Die Erlösung ist zunächst ein Begriff von so allgemeiner, umfassender Art, daß sich alle übrigen dogmatischen Begriffe ungesucht aus ihr ableiten lassen. Wie bereits jener Anonymus des Magazins richtig erkannt hatte, begreift er ohne weiteres dreierlei in sich: die Lehre vom alten sündigen und vom neuen besseren Zustand, sowie von den Thatsachen, die diesen herbeiführen. Man könnte andere Begriffe nennen, die eben diese selben Momente besitzen: etwa die der Wiedergeburt oder Bekehrung oder Rechtfertigung oder Versöhnung. Aber sie sind durch das zu Grunde liegende Bild, durch den Wortsinne oder den Sprachgebrauch teils zeitlich auf einen besonderen Augenblick, teils sachlich auf ein bestimmtes Gebiet des seelischen Lebens beschränkt. Sie enthalten nicht den vollen Prozeß der Verchristlichung des Menschen oder der Menschheit, der sich einerseits mindestens über den gesamten Verlauf des irdischen Daseins, andererseits über alle Gebiete des Lebens erstreckt. Gilt jene Einschränkung mehr von Wiedergeburt und Bekehrung, deren bildlicher Gehalt immer aufs neue zu methodistischer Ein-

seitigkeit führen muß, sofern er nicht wie bei Schleiermacher durch einen beherrschenden Oberbegriff seiner Gefährlichkeit entkleidet wird, so trifft die andere mehr Veröhnung und Rechtfertigung. Denn diese beiden enthalten zwar die Beseitigung des alten Zustandes und damit eine gewisse Seligkeit, aber keinerlei Andeutung darüber, wie das neue sittliche und religiöse Leben lebendig emporwächst. Trotz Ritschl wird es daher nicht möglich sein, Rechtfertigung und Veröhnung zu Leitbegriffen der Dogmatik zu erheben. Im Begriff des Reiches Gottes vermißt man dagegen die Beziehung auf Sünde, Schuld und Uebel; selbst die auf das Werk Christi kann nur ein guter Wille darin finden. Schleiermacher aber hat tatsächlich den Beweis erbracht, wie alle übrigen Abschnitte der Dogmatik sich aus der Erlösung entwickeln. In ihr liegt der eigentliche Einheitspunkt der Glaubenslehre. Die Lehre vom neuen Heilsbesitz als tragendes Rückgrat, die von Sünde und Werk Christi als spezielle, von Gott als allgemeine Voraussetzung des Heils — das sind die Hauptmomente einer auf die Erlösung gegründeten Dogmatik. Schleiermacher grenzt allerdings einen Teil der Gotteslehre, „die Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemütsregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist“, von der Erlösungslehre äußerlich ab. Aber dies Verfahren wird ausdrücklich als eine antecipierende Abstraktion bezeichnet und selbst bei dieser, nach einer Bemerkung des zweiten Sendschreibens an Lücke durch die theologische Zeitlage veranlaßten Gruppierung des Stoffes findet der Gottesbegriff seinen wirklichen Inhalt erst auf Grund der Analyse des Erlösungsbewußtseins. Wenn endlich eine breitere Darstellung der Eschatologie fehlt, so ließe gerade diese sich für phantasiebedürftige Seelen gar leicht aus der Erlösung ableiten. Was aber den psychologischen Umfang des Begriffes betrifft, so besitzt er eine Allgemeinheit, die alle Gebiete des seelischen Lebens umfaßt, das Wollen nicht weniger als das Fühlen und Denken. Die Feinheit und Tiefe, mit der Schleiermacher diesen Zug benutzt, wird unten als ein besonderer Ruhmestitel seiner Lehre hervortreten.

Ferner eignet dem Erlösungsbegriff ein ungewöhnlich starker

Gefühlswert. Es handelt sich bei dem Bilde, das ihm zu Grunde liegt, um den Loskauf aus Schuldhaft oder Sklaventum, d. h. aus einem unwürdigen Zustand, der dem Wesen und der Freiheit des Menschen widerspricht. Auf das religiöse Gebiet übertragen, gewann der Ausdruck den Sinn eines Loskaufs aus der Gewalt des Teufels. Freilich — wie es überall in der Bildersprache geschieht — die einzelnen Merkmale traten von vornherein oder doch sehr bald zurück. Aus dem Loskauf wurde ganz allgemein eine Befreiung, aus dem Teufel die Macht der Sünde oder des Bösen. So ergab sich im Laufe der Entwicklung eine unabsehbare Reihe von Spielarten in der religiösen Anwendung des Begriffs. Geblieben ist weniger eine gemeinsame klare Vorstellung seines Inhalts als die gefühlsmäßige Gewißheit, daß die Befreiung aus einem unwürdigen Zustand gemeint ist. Jeder verknüpft persönliche Gefühle damit, mögen sie mehr von der Sünde und Schuld oder mehr vom Uebel geweckt sein; jeder hat die mehr oder weniger bewußte Empfindung, daß es sich um die Kernfrage auch seines Daseins handelt. Die Stimmung, die sich daraus ergibt, tritt vielfach gegliedert zu Tage: die ganze Stufenleiter von der Verzweiflung und Scham bis zur Sehnsucht und Verückung ist in ihr enthalten und äußert sich je nach dem gerade ins Bewußtsein fallenden Momente der Erlösung. Die Empfindung ist dabei sogar stärker als der Gedanke. Sie giebt das Bewußtsein einer religiösen Einheit auch da, wo man durch begriffliche Definitionen auf Gegensätze oder Unklarheiten geführt werden würde. Auf dem Gebiete der Religion aber, das seine wichtigste Nahrung aus dem unmittelbaren Gefühlleben zieht und ganz besonders auf dem des evangelischen Christentums, das individuelle Ausprägung nicht allein gestattet, sondern fordert, ist auch ein dogmatischer Leitbegriff unentbehrlich, der Inhalt und Kraft weniger einer begrifflichen Definition als dem wertbestimmenden Gefühle entnimmt. Sonst muß jede theoretische Verschiedenheit den Schein eines grundlegenden, unheilbaren Gegensatzes erhalten.

Der Gefühlswert ist es auch, der dem Worte eine so weite und noch immer steigende Verbreitung verschafft hat. Darin liegt ein weiterer Grund, es zum Hauptbegriff der Dogmatik zu erhe-

ben. Kürzlich hat Nagel in einem besonderen Buche<sup>1)</sup> dargestellt, wie die Erlösung zu allen Zeiten auch ein Hauptthema der Philosophie gewesen ist. Für Kunst und Poesie aber ließe sich leicht dasselbe erweisen. Nicht nur besitzt die Sehnsucht nach Erlösung eine so allgemein menschliche Geltung, daß sie auf allen Gebieten der menschlichen Gefühlsäußerung zum Ausdruck kommen muß, sondern man hat auch in allen Perioden des Kulturlebens wirklich versucht, Surrogate der religiösen Erlösung zu finden, die man aus irgend welchen Gründen ablehnte oder nicht fand. Ästhetischer Einfluß und philosophische Erkenntnis sind gleichmäßig dazu mißbraucht worden. Alle anderen Elemente des Christentums ließ man fallen, aber das Wort „Erlösung“ war zu schwer und voll von anerkannten Gefühlen, als daß man es hätte entbehren können. Sogar in der Verwerfung aller göttlichen Hilfe kam man davon nicht los; denn für die eigne stolze Auffassung schuf man das Stichwort „Selbsterlösung“, das doch die ungestillte Sehnsucht nur allzu deutlich durchblicken läßt. So gehört der Erlösungsbegriff zu den wichtigen Elementen, welche die christliche Religion mit den im Kulturleben verbliebenen religiösen Resten gemein hat; Grund genug, ihn in einer Zeit, da beides auseinanderstrebt, ganz besonders zu pflegen! Er verkörpert am deutlichsten das allgemein menschliche Bedürfnis und Ziel, das dem Christentum wie jeder Religion zu Grunde liegt.

Dogmatisch am wichtigsten aber ist vielleicht ein vierter Vorzug. Man weist jetzt mit Recht beständig darauf hin, daß unsere Dogmatik nach der Reformation unter den Zauber eines intellektualistischen Bannes geraten war. Mochte man auch in den Abschnitten über die Sünde, über das Werk Christi und die Heilaneignung noch so richtige, praktisch-religiöse Sätze aufstellen — man kam doch bei der Christologie und der speziellen Theologie, ja in der ganzen Behandlung der Dogmen über den Gedanken einer Behoffenbarung nicht hinaus. Der Pietismus änderte die mißliche Lage nur insofern, als er das rein Lehrhafte an Umfang und Bedeutung zurücktreten ließ. Die Aufklärung aber brachte

<sup>1)</sup> Das Problem der Erlösung. Eine religionsphilosophische, philosophiegeschichtliche und kritische Untersuchung. Basel, 1901.

einen vollen Rückschlag, indem sie von der praktischen Haltung des Pietismus nur ein moralistisches Streben beibehielt, im übrigen aber fast den ganzen Heilsprozeß unter die durchaus intellektualistisch verstandenen Begriffe der Lehre und des Beispiels befaßte. Auf dieser Bahn war die Ausbildung einer ebenso echt christlichen wie weiterführenden Dogmatik nicht zu erreichen. Da erkannte man den Wert des Erlösungsbegriffes; bezeichnend genug, daß gerade Theologen wie Hamann und Herder ihn aufnahmen! Der Ausschnitt aus dem Magazin aber hat uns gezeigt, daß nach dem Siege der Aufklärung auch die Geister der Mitte auf diesem Wege den wirklichen Fortschritt zu suchen begannen. Von Schleiermacher vollends wissen wir, daß er seit früher Jugend über die herrschende Parteibegrenzung hinauszukommen trachtete. War es mehr die Eigenart seiner eigenen Individualität, oder war es mehr der Einfluß des in dieser Beziehung so fruchtbaren Herrnhutischen Geistes — jedenfalls trug Schleiermacher eine neue Frömmigkeit in sich, die selbständig war gegenüber Orthodoxie und Rationalismus. Kein Wunder, daß auch er die Erlösung auf die Fahne seines Christentums schrieb. Denn in der Erlösung liegt eine grundsätzliche Abweisung alles Intellektualismus. Eine Lehroffenbarung (vgl. dazu § 10, Zusatz. 3, 64 f.) kann — sie mag aus Dogmen oder biblischen Stellen geschöpft sein — höchstens den Verstand aufklären, aber nimmermehr von Sünde, Welt oder Uebel befreien; sie kann nicht die völlige Aenderung des menschlichen Zustands verursachen, die in der Erlösung ausgedrückt ist. Zu erlösen vermag nur, was entweder von außen die Feinde vernichtet oder uns innerlich die Siegeskräfte verleiht, die wir selbst nicht besitzen. Ist die letztere Anschauung die allein würdige, so rückt der neue Begriff das Christentum unter die Kategorie der Kraftbegabung. Darin liegt ein fruchtbares Prinzip, das zugleich Ueberwindung oder Ausgleich der alten Gegensätze bedeutet. Schleiermacher führt es mit Bewußtsein durch. Er überwindet zunächst den Hauptgegensatz zwischen Orthodoxie und Rationalismus, der in der schroffen Scheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem bestand. In der Orthodoxie erkannte er die Behauptung einer magischen, psychologisch

und historisch nicht kontrollierbaren Belehrung der Menschen durch Gott; im Rationalismus eine falsche, in den äußerlichen Kategorien von Gebot und Beispiel sich erschöpfende Empirie. Zudem er das Moment der Lehre ausschaltete, konnte er die psychologisch-historische Vermittlung einerseits, eine lebendige, unser innerstes Wesen erfassende Verbindung mit Gott durch Jesus Christus anderseits aufrecht halten und so die mittlere Bahn des Mystischen behaupten. Er verband beides, indem er lediglich das in seine Theorie aufnahm, was er als erlösungskräftig empfand. Damit war er auf das weite Feld des geschichtlichen Lebens gewiesen. Nur in der Geschichte können innere Kräfte sich offenbaren; in fest umrissenen Personen strahlen sie sich aus. Auch Gott kann keine würdigere Form der Kundgebung finden als das geistige Leben der Menschen. Der neue Leitbegriff barg folglich auch die Anregung, das System der Dogmatik auf geschichtliche Werte zu gründen. Geschichtlich wirksame, göttliche Kraft — an diesem Maßstand mußten Dogmen und Sprüche ihren religiösen Wert beweisen. So konnte die Glaubenslehre manchen Ballast dahinten lassen oder doch durch vorübergehende Berührung rasch erledigen, während sie zugleich eine Wünschelrute besaß, die verborgene Schätze des geschichtlichen, christlichen Lebens entdeckte. Außerdem konnte die Erlösung als Verleihung innerer Kräfte durch Gott ein schweres Mißverständnis beseitigen, das dem als dogmatische oder moralische Lehroffenbarung verstandenen Christentum leicht und häufig anhaftet. Eine Lehre muß man für wahr halten: darin wird entweder ein *sacrificium intellectus* oder eine Bestätigung durch den kritischen Verstand gefordert. In jenem Falle wird das Christentum zum Joch, in diesem zu einer übernatürlichen Mitteilung derselben Wahrheiten, die man sonst, wenn auch später und schwerer, allmählich durch eigene Kraft gefunden hätte. In beiden Fällen aber leidet der Charakter des Christentums als einer unschätzbaren und unentbehrlichen Hilfe, die Gott den sündigen Menschen geschenkt hat. Man rettete folglich den religiösen, durch die Kategorien der Kraft und der Gabe bezeichneten Inhalt des Christentums vor den Verfehrungen, die aus dem Intellektualismus der Orthodoxie und des Rationalismus entsprangen, indem

man ihn in dem Erlösungsbegriffe zusammenfaßte.

Gleich bei diesem wichtigen Punkte sieht man nun, wie Schleiermachers Lehre mehr gepriesen als beachtet worden ist. Mit Recht sagt Kirn in seinem Artikel über die Erlösung<sup>1)</sup>: „Freilich ist neben dem Interesse, welches speziell der Versöhnungslehre aus Anlaß des Hofmann'schen Schriftbeweises und der Monographie Ritschls über Rechtfertigung und Versöhnung zugewandt worden ist, die Lehre von der Erlösung verhältnismäßig vernachlässigt worden“. Albrecht Ritschl hat zwar den Ausdruck übernommen und erkennt in ihm den Charakter des Christentums als Religion gewährleistet; aber nachdem er ihn so erklärt hat, daß er darunter „die in dem Verhältnis zu Gott als Vater zu gewinnende Freiheit von der Schuld und über die Welt“ versteht<sup>2)</sup>, löst er ihn fast ganz durch seine Lieblingsbegriffe ab, und auch in seinem zusammenfassenden Unterricht<sup>3)</sup> verwertet er ihn nicht als leitenden Begriff. Raftan schränkt die Erlösung sogar inhaltlich ein, indem er sie mit der Auferstehung Jesu verbindet und als „Entnommensein aus der gegenwärtigen Welt“ bezeichnet<sup>4)</sup>. In der überaus wichtigen Frage nach dem dogmatischen Grundbegriff ist demnach diejenige dogmatische Richtung, die sonst am energischsten das Werk Schleiermachers aufzunehmen und weiterzuführen versucht hat, völlig von ihm abgewichen. Nur Herrmann, der überhaupt trotz aller Abweichung der echteste Jünger Schleiermachers unter den jetzt schreibenden Theologen genannt werden darf, scheint nach vielen Stellen des Verkehrs und der Ethik<sup>5)</sup> die Erlösung in seinem oder doch einem ähnlichen Sinne aufrecht

<sup>1)</sup> Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. 5. Band. S. 468. Leipzig 1898.

<sup>2)</sup> Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dargestellt von Albrecht Ritschl. 3. Band. 3. Aufl. Bonn, 1888. S. 13.

<sup>3)</sup> Unterricht in der christlichen Religion. Von Albrecht Ritschl. 3. Aufl. Bonn, 1886.

<sup>4)</sup> Dogmatik. Von D. Julius Raftan. Freiburg, 1897. Besonders S. 501.

<sup>5)</sup> Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt von Dr. W. Herrmann. 3. Aufl. Stuttgart 1896. 3. B. S. 33 f. — Ethik. Von Dr. W. Herrmann. Tübingen und Leipzig, 1901. § 18, S. 72 ff.



zu halten. Und Kirns soeben erwähnter Aussatz beweist, wie man auch in andern Kreisen hie und da das Erbe Schleiermachers bewahrt, nur daß es noch nicht zu größeren dogmatischen Proben gekommen ist.

## 2. Das positive Ziel.

Haben wir mit Recht betont, daß die Erlösung als Leitbegriff das ganze Christentum unter die allein würdige Kategorie der Kraft stellt, so muß sie ein positives Ziel für die gesamte christliche Entwicklung enthalten. Viele wollen ihre Achillesferse in dem Mangel eines solchen Zieles finden. So sagt selbst Bornemann in seiner dankenswerten Schrift über den zweiten Artikel<sup>1)</sup>: man thäte recht, „den zweiten Artikel nicht mit dem abgegriffenen, negativen und scheinbar nur auf die Vergangenheit bezüglichen Worte »Von der Erlösung« zu überschreiben.“ Nun, von den Schattenseiten des Abgegriffenseins, die sich doch sonst leicht genug fühlbar zu machen pflegen, spürt man im religiösen Sprachbewußtsein der modernen Menschheit nichts, am allerwenigsten in den darin besonders empfindlichen ästhetischen Kreisen. Was aber den dritten Vorwurf betrifft, so kann ja eine gute, etwa an Bornemanns eigener Schrift orientierte Erklärung das Mißverständnis leicht aus der Welt schaffen — wenn es überhaupt vorhanden sein sollte. Ein einigermaßen stichhaltiger Einwand gegen die zentrale Stellung der Erlösung liegt also höchstens in ihrem scheinbar negativen Charakter begründet. Auch Schleiermacher hat sich diesen Einwand erhoben. Er hat ihn stark empfunden und sich durch ihn bestimmen lassen, im Hinblick auf die positiv schaffende Ursächlichkeit Gottes den Umfang des Begriffs plötzlich einzuengen und durch die „vollendete Schöpfung der menschlichen Natur“ zu ergänzen (§ 89). Doch er hat, wie wir sahen, den neuen Grundsatz selbst durchbrochen. Besser scheint es, den Begriff zu prüfen, ob er nicht ein positives Moment in

<sup>1)</sup> Der zweite Artikel im Lutherschen kleinen Katechismus. Fragen und Vorschläge von W. Bornemann. 2. Tausend. Leipzig 1898. S. 12 f.

seinem Inhalt birgt. Nun hat bereits jener Anonymus des Henkeschen Magazins gefunden, daß er nicht nur eine positiv thätige Ursache außerhalb des Menschen fordert, sondern auch einen neuen, besseren Zustand als Ziel der herbeizuführenden Veränderung behauptet. Erlösen bedeutet nach seinem allgemeinsten Sinn befreien; der Zustand der Freiheit ist es also, zu dem der Christ erlöst wird. Das billigt auch Bornemann; denn er möchte statt der Ueberschrift „Von der Erlösung“ die andere einsetzen: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (a. a. O. S. 13); und anderswo behauptet er ausdrücklich: „die Erlösung führt zur christlichen Freiheit“<sup>1)</sup>. Da er die Erlösung wegen ihres negativen Charakters ausmerzen wollte, so sieht er wohl in der Freiheit einen positiven Begriff. Darin stimmt er sowohl mit dem ethisch-religiösen Sprachgebrauche Schleiermachers wie überhaupt mit dem evangelisch-christlichen zusammen. Aber dem Worte Freiheit liegt an sich der positive Sinn weit ferner als der Erlösung; und das praktische Leben zeugt deutlich genug davon, wie man vielfach nur die negative Seite im Auge behält. Die Freiheit bezeichnet einen Zustand, die Erlösung eine Veränderung, und zwar eine solche zum Bessern. Kann man nun einen Zustand ebensogut negativ wie positiv bestimmt denken, so fragt man dagegen bei einer irgendwie als historische That gefaßten Verbesserung unwillkürlich nach dem positiven Erfolg oder Ziel. Die Freiheit läßt sich dabei als partikulare aber doch sehr treffende Bezeichnung des Zieles erst recht zur fruchtbaren Anwendung bringen. Wenn es in der Glaubenslehre wenig geschieht, so tragen ganz andere Ursachen als der Erlösungsbegriff die Schuld.

Liegt demnach schon im Leitbegriff ein Hinweis auf das positive Ziel, so hat die Darstellung im einzelnen gezeigt, wie dies Ziel bei Schleiermacher beschaffen ist. Wir mußten ihm einen besonderen Abschnitt widmen, um es in seiner Vielgestaltigkeit und systematischen Gliederung einigermaßen beschreiben zu können. Wir bemerkten eine störende Zwiespältigkeit zwischen der einen Zielsetzung, die, von der „göttlichen Betrachtungsweise“ ausgehend,

<sup>1)</sup> Unterricht im Christentum. Von W. Bornemann. 3. Aufl. Göttingen 1893. S. 81.

gemeinschaftliche oder gar abstrakte Größen ins Auge faßte, und der andern, die das Einzelbewußtsein, seine Bedürfnisse und seine Befriedigung zum Maßstab nahm. Beide aber verfolgten ein durchaus positives Ziel. Fassen wir das der zweiten, in den meisten Abschnitten herrschenden Betrachtungsweise nochmals kurz zusammen. Die Erlösung führt die geistige Entwicklung des Menschen von der zweiten Stufe, der Tyrannei des sinnlichen Selbstbewußtseins, zur höheren dritten; sie weckt das in sündiger Ohnmacht liegende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder Gottesbewußtsein und macht es zur leitenden Kraft des inneren Lebens, sie hebt es zu jenem Zustande empor, in dem der Inhalt jedes Moments — mag er im Gebiete des Fühlens, Denkens oder Wollens liegen — unter der schlechthinigen Herrschaft des Gottesbewußtseins steht. In dieser Zielsetzung findet sich kein einziger negativer Zug; höchstens könnte man die Frage aufwerfen, wie sie begrifflich und systematisch gerade mit der Erlösung zusammenhängt. Zunächst natürlich so, daß die Erlösung durch Weckung und Stärkung des Gottesbewußtseins alle Hindernisse überwinden hilft. Aber in dem Wort Erlösung mit seinem Gefühlswert liegt auch der weitere Gedanke, daß der bisherige Zustand nicht der normale war und daher beseitigt werden mußte. Der Mensch besitzt Anlagen, die bei dem unerlösten Zustand nicht zur Verwirklichung kommen. Jede Anlage aber weist, sofern sie unter der Beleuchtung einer teleologischen Weltanschauung steht, einerseits zurück auf ihren Ursprung, d. h. auf die Schöpfung, andererseits vorwärts in ihre zukünftige Verwirklichung. Sachlich nehmen diese Momente in der Glaubenslehre einen breiten Raum ein, doch sind sie nicht durch einen systematischen Begriff mit der Erlösung verbunden. Sonst wäre es ja unmöglich gewesen, einen so plötzlichen Wechsel des Sprachgebrauchs zu versuchen, wie er in § 89 eintritt. Schleiermacher fand keine Brücke, die systematisch von dem gefühlsstarken und daher das subjektive Einzelinteresse vertretenden Erlösungsbegriffe zu dem objektiven Ratschluß Gottes hinüberführte, obwohl doch sachlich beides eng zusammengehört. Der Grund dazu dürfte in der Ueberspannung eines an sich richtigen Prinzips zu suchen sein. Gottes Ratschluß weist stets

in die Zukunft; bei der Analyse des christlichen Erlösungsbewußtseins aber beschränkt sich Schleiermacher fast stets auf den bereits vorhandenen Heilsbesitz. Er verkennet die religiöse und theologische Bedeutung der fordernden, den gegenwärtigen Zustand an einem höheren messenden Wertgeföhle und entbehret daher gerade derjenigen sittlich-religiösen Bewußtseinsinhalte, die Gegenwart und Zukunft am stärksten verflammern. Und doch lagen bereits Fäden vor, an die er hätte anknüpfen können. Der Anonymus des Genteschen Magazins hatte z. B. mit Recht einen Begriff herangezogen, der durch Fichte berühmt geworden ist: den Begriff der Bestimmung des Menschen<sup>1)</sup>. Er empfiehlt sich dadurch, daß er auf der einen Seite die göttliche Ursächlichkeit und den Zusammenhang mit der Schöpfung andeutet, auf der andern aber auch dem Bewußtsein des sittlich und religiös empfindenden Menschen angehört. Faßt man etwa die Erlösung aktivisch als die Thätigkeit Gottes auf, die dem Menschen (oder der Menschheit) dazu verhilft, seine (bezw. ihre) Bestimmung zu erreichen, so sind in dieser Definition die beiden Betrachtungsweisen geeinigt, die sich in der Glaubenslehre durchkreuzen; dann ist auch die systematische Verbindung des positiv beinhalteten neuen Zustands mit der Erlösung vollzogen. Allein Schleiermacher mochte diese Verbindungslinie nicht ziehen, weil in seiner Geistesrichtung ein Widerwille gegen sie begründet war. Als er Fichtes „Bestimmung des Menschen“ im Athenäum besprach (vgl. III 1, S. 524—34), hatte er auf den Kantischen, ihm heteronomisch erscheinenden Charakter der Formel verwiesen und sie zu Gunsten der Frage „was bin ich?“ oder der Frage nach dem höchsten Gut verworfen (S. 528 f.) Wie überall, so trat ihm auch hier das Bedürfnis der praktischen Vernunft hinter den vorhandenen seelischen Besitz zurück. Daher bleibt, systematisch betrachtet, eine Lücke in der Zielbestimmung, während sachlich alle Mittelglieder genannt werden.

Bisher haben wir das positive Ziel nur in den Schleier-

<sup>1)</sup> Ob der Verfasser ihn vielleicht mittelbar oder unmittelbar von Fichte übernommen hat, darüber wage ich keine Vermutung. Zwar seine „Bestimmung des Menschen“ gab Fichte erst 1800 heraus, aber schon 1794 hatte er „über die Bestimmung des Gelehrten“ geschrieben.

macherischen Ausdrücken kennen gelernt. Aber schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, ja Gottesbewußtsein sind Formeln, die nicht zu dem üblichen religiösen Sprachgut gehören. Darum müssen wir fragen: Welches ist der religiöse Inhalt, den das von Schleiermacher aufgestellte Ziel enthält? Wir werden kurz zu antworten suchen, ohne daß wir den Begriff des Abhängigkeitsgefühls von philosophischen Gesichtspunkten aus analysieren und damit einen neuen Krug Wasser in das längst entstandene Litteraturmeer gießen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bedeutet für Schleiermacher den Inhalt der christlichen Frömmigkeit oder der Religion im subjektiven Sinne; wenn also die Erlösung das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zur herrschenden Macht erhebt, so giebt sie mit andern Worten der Religion die leitende Gewalt im menschlichen Geistesleben. Und zwar beruht die Religion dabei auf dem Bewußtsein, daß der letzte, tiefste Grund des eignen Daseins in dem großen Urquell alles Lebens liegt, daß der Mensch empfangen hat, was er ist. Dies Bewußtsein äußert sich von Anfang an wenigstens in besondern Augenblicken; weiter entwickelt wird es durch den übermächtigen Eindruck der Gestalt des Herrn sowie durch all die geschichtlichen Träger und Thatsachen des Heils, die mit dem Erlöser in Zusammenhang stehen. Es handelt sich dabei nicht um eine verstandesmäßige Ueberzeugung von der Allmacht Gottes, sondern um eine innere Gewißheit. Wäre der Verstand der Führer zu solcher Gewißheit, dann wäre sie etwas Selbstgeschaffenes, eine Errungenschaft menschlicher Kräfte, und würde einen ersten Schlag wider ihren eigenen Gegenstand, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, bedeuten. Sie würde ferner erst ein kleiner Anfang sein und müßte weitere Mittel fordern, um das ganze innere, von stärkeren Mächten bewegte Leben zu beherrschen. Die theoretische Ueberzeugung von der Allgewalt Gottes kann vielmehr längst bestanden haben, ohne daß eine Erlösung, d. h. eine wirkliche Herrschaft des Bewußtseins von ihr, eingetreten wäre. Es kommt darauf an, daß die Ueberzeugung, nur durch und in Gott zu leben, zu weben und zu sein, im Mittelpunkt aller Lebensregungen steht und so sie alle beeinflusst. Nur dann wird die Wirklichkeit Gottes eine, wenn auch nicht mit be-

rechnender Wahl übernommene, so doch bewußte, gemütausfüllende und zugleich treibende Wirklichkeit in unserem eigenen Dasein. Das Ziel der Erlösung ist folglich höchst einfach: alle Funktionen der Seele und Aeußerungen des Lebens in bewußte innere Abhängigkeit von Gott zu versetzen, den Gottesgedanken in unserm Fühlen, Denken und Wollen zu verwirklichen.

Darin sind zwei außerordentlich wertvolle Besonderheiten des Erlösungszieles gegeben, die sich paradox zusammenstellen lassen: seine Selbständigkeit und seine Verschmelzung mit dem übrigen Geistesleben. Zunächst fällt letztere ins Auge. Die Erlösung besteht nicht in einer Extravaganz, die sich das ausgeprägte religiöse Gefühl einzelner Christen leistet, sondern sie bleibt ein notwendiges Glied in der geistigen Entfaltung jedes Menschen. Darum die feste Ablehnung, die allem Methodismus, Bußkampf und Sektenwesen zu Teil wird. Die in den Reden pulsierende Ueberzeugung, daß wahre Geistesbildung ohne Religion unmöglich sei, mußte in Predigten, Glaubens- und Sittenlehre die Form gewinnen, daß erst durch die christliche Erlösung die „ungeordnete Masse zu Personen umgewandelt wird“. Der allgemeine psychologische Unterbau dieses Gedankens lag in dem Schema vom dreigestuften Selbstbewußtsein, also in dem Verlaufe der normalen menschlichen Entwicklung. Die christliche Erlösung bietet nur das allein wirksame Mittel, das Ziel der allgemein menschlichen Entwicklung zu erreichen, sie bringt nichts Andersartiges hinzu. Sie erhebt dadurch das Christentum zu seiner absoluten Höhe als Gipfel und Erfüllung aller Religion. Nur deshalb konnte Schleiermacher es wagen, die Eigenart der christlichen Frömmigkeit, wie wir sahen, auf einen psychologischen Unterbau zu gründen, statt ihn historisch aus der Person Jesu von Nazareth abzuleiten. Wenn Schöpfung und Erlösung wirklich im Innersten zusammenhängen, und wenn die christliche Frömmigkeit wirklich die absolute Form aller Frömmigkeit bildet, dann müssen die historische und die psychologische Ableitung gleiche Berechtigung genießen; freilich müssen psychologische Fehler sich dabei ebenso stark rächen wie im andern Falle historische. Hier liegt auch die Verbindung mit den Theorien der philosophischen Ethik. Ihr Kern ist der

Prozeß, durch den die Materie allmählich von der Vernunft angeeignet und symbolisiert wird. Um aber ihre Aufgabe durchführen zu können, muß die Vernunft im menschlichen Bewußtsein lebendige Gestalt gewinnen. Wie soll nun das menschliche Bewußtsein den für jene Aneignung und Symbolisierung notwendigen Sieg über Sinnlichkeit und Materie davontragen? Darauf antwortet weder Ethik noch Dialektik, sondern allein die Glaubenslehre, und zwar durch ihren Hinweis auf die Erlösung. So haben wir einen neuen Beweis, daß Religion und Theologie die eigentliche Grundlage der Schleiermacherschen Weltanschauung enthalten. Erst die Erlösung ermöglicht den in der philosophischen Ethik geschilderten Prozeß; ohne ihre Wirksamkeit würde jene ganze „Theorie der menschlichen Kultur“ in sich zusammenstürzen, die dank der abstrakten Ausdrucksweise zunächst völlig in spekulativen Ideen zu wurzeln scheint.

Die Erlösung bildet also vermöge ihrer Zielbestimmung ein unentbehrliches, tragendes Glied in der Entwicklung des Menschen; und für die erlöste Gemeinschaft ließe sich mit Leichtigkeit eine ähnliche Stellung in der menschlichen Gemeinschaft nachweisen. Ja, äußerlich betrachtet, scheint Religion und Erlösung ganz mit dem sonstigen Geistesleben zu verschmelzen. Denn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll niemals einen Moment für sich ausfüllen, sondern sich stets innerlich mit den Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins verbinden. Da diese nun bei Schleiermacher entweder als Gedanke oder als That hervortreten, beide aber unter dem Einfluß des allgemeinen kulturellen Lebens stehen, so ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß jemals die Kraft der Erlösung rein und unvermischt in abgeordneten Momenten sinnlich wahrnehmbar werde. Sie bleibt stets eine innerliche, eben nur für die Ahndung zugängliche Größe. Was sie dadurch äußerlich zu verlieren scheint, das gewinnt sie jedoch doppelt durch die unendliche Verbindungsfähigkeit, die ihr aus dieser Eigentümlichkeit zufließt. Weil sie ihr Wirkungsfeld im tiefsten Innenleben hat, kann und muß sie in alle seelischen Vorgänge hineinstrahlen. Alles Profane gewinnt durch sie eine religiöse Weihe, indem es mit dem Gottesgedanken in Verbindung gebracht wird. Was auf die Empfänglichkeit des

Christen wirkt, ist für ihn Träger der göttlichen Einwirkung, löst also den triebkräftigen und beseligenden Gedanken an Gott aus. Was sein Handeln herausfordert, führt ihn zum Bewußtsein der neuen Kraft, d. h. ebenfalls zu der seligen Gewißheit der in ihm schaffenden göttlichen Ursächlichkeit. Vielleicht geschieht es hie und da so schwach, daß man in den Vorstellungen und Willensregungen, in denen dies neue seelische Leben zu Tage tritt, nichts von der Erlösung spürt; aber vorhanden ist sie, und sei es auch nur als vergeblicher Widerstand gegen die Obmacht des sinnlichen Selbstbewußtseins oder als Reue darüber. Nur deshalb kann ja auch Schleiermacher von einer höheren Stufe des ganzen Daseins reden, auf die der Christ kraft seiner Erlösung gehoben wird.

Dennoch verfließt die Erlösung nicht im allgemeinen Geistesleben. Schleiermacher wahrt ihre Selbständigkeit, nachdem er bereits die der Religion selbst in den Reden so eindrucksvoll gepredigt hatte, auch in der theologischen Theorie. Nicht nur, daß er sie psychologisch begründet und ihr an den geschichtlichen Thatfachen einen festen Halt verleiht, wie ihn abstrakte Ideen, die sich nur allzu leicht mit logischen, ästhetischen oder juridischen Gesichtspunkten mischen, nimmermehr gewähren können; sondern auch Ziel, Wirkungskreis und Wirkungsweise der Erlösung bleiben selbständig. Er erreicht das durch scharfe Trennung des sinnlichen Selbstbewußtseins vom Gottesbewußtsein. Das profane Geistesleben, einschließlich sogar der geselligen Gefühle, erfüllt nur das Bereich des sinnlichen Selbstbewußtseins; es verläuft zwischen den einzelnen Menschen oder zwischen dem Menschen und den einzelnen Dingen der Außenwelt, ist also einem steten Wechsel unterworfen und kennt nur relative Beziehungen mit relativen Werten. Weit über und hinter ihm zeitigt die Erlösung ein bis dahin nur feinhast vorhandenes Neues, das Gemeinschaftsverhältnis des Menschen zu dem Gotte, der ihn und das Weltall trägt. Es ist in seinem Verlaufe nicht zeitlich von dem profanen Leben getrennt, verliert sich also nicht in schwärmerische Verzücung oder trägen Quietismus, sondern steht in denkbar engster Verbindung mit all den Fäden des Fühlens, Denkens und Wollens, die jeden Einzelnen an die Mitwelt knüpfen. Aber es ist doch eine besondere Wirk-



lichkeit für sich, die sofort die Führung des inneren und mit wachsender Kraft auch die des äußeren Lebens übernimmt.

Hier liegt die Antwort auf die viel verhandelte Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit. Niemand in der neueren Dogmatik hat so wie Schleiermacher Ernst gemacht mit der Abgrenzung des durch die Erlösung bestimmten religiösen Lebens sogar von der edelsten Sittlichkeit. Diese gehört in den Kreis des sinnlichen Selbstbewußtseins, der relativen, in steter Entwicklung stehenden und aus dem empirischen Leben Anlaß und Stoff empfangenden Größen, während die Erlösung, d. h. die Religion in ihrer Vollendung, die unveränderlichen Leit motive dazu giebt. Denn erst durch die Erlösung treten absolute Größen, Gott und Welttotalität, in das menschliche Bewußtsein. Wohl läßt sich auch für die Sittlichkeit ein bleibender, absoluter Kern finden; er besteht bei Schleiermacher in dem inneren Drang des Bewußtseins, seine tiefsten Inhalte im Leben zu symbolisieren und dadurch das Reich der Sittlichkeit auszubreiten. Aber selbst wenn man ihn im Sinne Kants oder Herrmanns umbilden wollte, bliebe er eine rein formale Angabe, eine Maxime, die nach den verschiedensten Seiten angewendet werden kann. Er folgt unmittelbar aus dem psychologischen Charakter der innersten Seelenzustände, vornehmlich des schöpferischen Gottesbewußtseins, und gehört demnach mehr der Religion selbst als der empirisch sich entwickelnden Sittlichkeit an. Fügt er sich doch überall da organisch in den Zusammenhang der Glaubenslehre ein, wo das bewegte Selbstbewußtsein beschrieben wird! Will man ihn nun inhaltlich näher bestimmen, so verliert er augenblicklich durch die Verbindung mit den Einzelthatfachen des sinnlichen Selbstbewußtseins seinen absoluten Charakter. Gerade in unsern Tagen, in denen eine evolutionistische Ethik wachsende Triumphe feiert, dürfte die Betrachtungsweise Schleiermachers von besonderer Bedeutung sein. Denn sie schält aus dem Prozeß der ethischen Entwicklung eine bleibende Grundlage heraus, mit der zwar nicht die unendliche Reihe der sittlichen Vorstellungen, um so tiefer aber die sittliche Gesinnung in dem religiösen Innenleben wurzelt. Der Zusammenhang von Christentum und Sittlichkeit darf niemals so gefaßt werden, daß irgend eine, und sei

es auch die für unser Urtheil am allerhöchsten stehende, geschichtlich bedingte Form der Sittlichkeit als die endgiltige und allein richtige Ausprägung der christlichen Frömmigkeit erschiene. Sondern die Kraft der Religion muß frei und flüßig bleiben, um die Beziehungen der Menschen zu einander bei allem Wechsel auf sittlicher Höhe erhalten und allen neu auftauchenden Fragen gerecht werden zu können.

So hat Schleiermacher der Erlösung ein positives Ziel verliehen, das an religiöser und theologischer Fruchtbarkeit kaum übertroffen werden kann. Dennoch darf man sich nicht wundern, daß er wenig Nachfolge gefunden hat. Denn gerade die Zielbestimmung leidet an einer Reihe von systematischen Mängeln. Mehrere sind bereits erwähnt, theils bei der Darstellung theils bei der bisher gegebenen Beurteilung. Auf einige andere soll nunmehr der Blick gelenkt werden. Wenn vorhin das Schleiermachersche Erlösungsziel auch deshalb gerühmt wurde, weil es ebensowohl eine psychologische wie eine historische Begründung gestattet, so zeigt sich doch anderseits bei der psychologischen Begründung selbst ein merkwürdiger Fehler. Schleiermacher hat sie nur zu leisten vermocht, indem er Religion und Erlösung zum Gipfel eines Schemas machte, das auf den thönernen Füßen einer angreifbaren psychologischen Konstruktion ruht. Er hat eine Stufenleiter konstruirt, bei der die zweite Stufe, das sinnliche Selbstbewußtsein, der ersten, dem tierischen oder kindlichen, in der Entwicklung des Menschen zeitlich folgt, während das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl der dritten Stufe sich dann hinter der bleibenden zweiten allmählich entwickelt. Das Verhältniß der zweiten zur dritten Stufe ist also logisch und psychologisch ganz andersartig, als das zur ersten es war; die Stufenfolge krankt demnach an einer inneren Unmöglichkeit. Sie scheint sich an die Konstruktion anzulehnen, die Kant für die Elemente der Bestimmung des Menschen giebt. Kant scheidet von einander: erstens die Anlage für die Tierheit des Menschen als eines lebenden, zweitens für die Menschheit desselben als eines lebenden und zugleich vernünftigen, drittens für seine Persönlichkeit als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens (Die Religion innerhalb der Grenzen der

bloßen Vernunft. I. Stück. 1. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur <sup>1)</sup>. Hier sind die drei Glieder gleichgeordnet: sie kommen zeitlich nacheinander zur Entwicklung, und jedes höhere nimmt bei der Ueberwindung des niederen dessen positiven Inhalt in sich auf. Schleiermacher verwirrt die Ordnung, indem er die drei Stufen ins Bewußtsein verlegt, in dem sie nicht gleichgeordnet sein können. Die erste muß, da auf ihr Gefühl und Anschauung noch unentwickelt ineinander liegen, völlig abgelöst werden; die zweite muß bleiben, da die dritte nur mit ihrer Hilfe zeitliche Momente ausfüllen kann. Vielleicht macht sich dabei auch der Einfluß jener Formelreihe geltend, die, zuerst wohl durch Fichte angebahnt, durch Hegel allmächtig geworden war: These, Antithese, Synthese. Wenigstens ist das höchste Selbstbewußtsein Schleiermachers, in dem alle Gegensätze ausgeglichen sind, genau so eine Wiederaufnahme des niedersten, in dem sie noch ungeschieden waren, wie die Synthese eine höhere Stufe der These bedeutet.

Sind demnach schon die psychologischen Stützen der allgemeinen Zielbestimmung von wankender Beschaffenheit, so haften bedenkliche Mängel erst recht der Zergliederung des Zieles in Bewußtseinsarten, positive und negative Momente an. Was das in Willensregung übergehende Bewußtsein betrifft, so stellt Schleiermacher den Prozeß in seinen zwei Momenten psychologisch richtig dar. Aber er erschöpft ihn nicht. So viel Spielraum er bei der Lehre von der Heilsaneignung den individuellen Verschiedenheiten zu lassen bestrebt ist, hier preßt er doch alles in ein Schema. Er denkt nicht an alle die Menschen, bei denen, wenigstens auf religiösem Gebiete, das ruhende Selbstbewußtsein einen starken Einfluß auf das in Willensregung übergehende besitzt. Das Bewußtsein der Sünde hindert bei ihnen, indem es sich zur Verzagtheit oder zum Trotz entwickelt, jeden Fortschritt auch auf der anderen Linie der Erlösung. Es fehlen also die Verbindungslinien, die vom ruhenden zum bewegten Selbstbewußtsein hinüber-

<sup>1)</sup> Ich zitiere nach der Gesamtausgabe von Hartenstein. 6. Band. Leipzig 1839. S. 184 f.

führen und praktisch die höchste Bedeutung besitzen. Die vorhandenen Ansätze werden ungenügend ausgenutzt. Aber wir dürfen weiter gehen. Nachdem bereits der eigentliche Schauplatz der Erlösung in eine zwar höchst fruchtbare, aber empirisch nicht faßbare Tiefe verlegt worden war, hätte wenigstens die weitere Gliederung sich auf wirkliche Thatsachen des religiösen Bewußtseins gründen müssen. Statt dessen nimmt Schleiermacher eine zweite Abstraktion vor, indem er das ruhende vom bewegten Selbstbewußtsein trennt. Gewiß liegt diese Abstraktion sehr nahe und mußte wohl berührt werden; aber sie durfte nicht den Rang einer systematisch-grundlegenden Thatsache erhalten (vgl. S. 31). Die beiden Bewußtseinsarten, die sich praktisch kaum trennen lassen, werden dadurch völlig isoliert; Schleiermacher giebt seiner rein logischen Unterscheidung zu viel sachliche Bedeutung.

Aber auch innerhalb des ruhenden Selbstbewußtseins vermag die Glaubenslehre von ihren Voraussetzungen aus nicht die Ueberwindung des Sündenbewußtseins zu zeigen. Die Erlösung des ruhenden soll analog der des bewegten Bewußtseins vor sich gehen. Vor dem weder durch Sünde noch durch Uebel getrübbten seligen Bewußtsein des neuen Menschen erstirbt das alte unselige Bewußtsein mit seinem Gefühl der Strafwürdigkeit und seiner Auffassung des Leidens als Uebel; und soweit es fortlebt, wird es doch nicht auf den neuen Menschen bezogen, stört also dessen Seligkeit nicht. Allein diese Scheidung zwischen dem Bewußtsein des alten und des neuen Menschen ist wiederum ein Gewaltstreich. Sie soll es ermöglichen, daß auch hier das negative Moment des Erlösungszieles einfach die Rehrseite des positiven bildet, gerät aber dadurch in psychologische Fehler. Denn während in der Willensbestimmung nicht zwei bewußte Hauptmotive, das religiöse des höheren und das egoistische des sinnlichen Bewußtseins, zu gleicher Zeit vorwalten können, also mit der Herrschaft des höheren Motivs das niedere sündige wenigstens von seinem Throne gestürzt, wenn auch nicht völlig verdrängt sein muß, kann im Fühlen und Vorstellen die alte Unseligkeit noch weiter herrschen, während das neue Bewußtsein schon seine Seligkeit entwickelt. Ja die Unseligkeit wird oft genug bestärkt werden, weil die erlösende Ein-

wirkung Jesu das sittliche Empfinden vertieft, Ideal und Ziel erhöht, und damit das Sündenbewußtsein verschärft. Derselbe Mensch, dessen bewegtes Selbstbewußtsein vielleicht schon in der Erlösung begriffen ist, eignet sich doch die hypothetisch oder vorübergehend vorhandene Seligkeit der Erlösung nicht an, weil das Sündenbewußtsein des alten Menschen nicht weicht. Die beiden Seiten des Bewußtseins entwickeln sich also durchaus nicht immer parallel, wie Schleiermacher es uns glauben machen möchte. Außerdem vermögen die im Stande der Erlösung begangenen Sünden, mag man sie auch mit Schleiermacher als bloße vereinzelte Nachwirkungen des alten Menschen gegenüber dem rastlos fortschreitenden inneren Prozeß der Erlösung noch so gering anschlagen, doch einen tiefen Schatten in das ruhende Bewußtsein zu werfen. Die Glaubenslehre kennt und erwähnt § 111 f. diese Schatten, aber sie giebt ihnen keinen wirklichen Raum im dogmatischen System. Mit dem bloßen Wegfall des Sündenbewußtseins ist es nicht gethan. A. Ritschl sagt mit Recht, daß der Christ es weder verlieren will noch soll, sondern vielmehr trotz seiner die Vergebung empfängt (Rechtf. und Vers. III S. 61 f.). Schleiermacher zeigt uns demnach wohl, wie an sich aus dem erlösten Gottesbewußtsein eine neue Seligkeit erwachsen müßte; aber seine Beweisführung überzeugt nicht davon, daß der Mensch sie sich wirklich aneignen und so von der Unseligkeit des Sündenbewußtseins befreit werden kann.

Der Grund liegt wohl darin, daß für ihn die positive Zielsetzung durchaus im Mittelpunkt steht. Es ist jedoch eine Ueberspannung des Strebens, der Erlösung einen positiven Inhalt zu verleihen, wenn dabei die Selbständigkeit und Sicherheit des negativen Zieles, der Sündenvergebung, beeinträchtigt wird. Trotzdem hat die Glaubenslehre hier, auch abgesehen von der positiven Zielsetzung, ein großes Verdienst: sie macht das, in der That trotz aller weiteren Sünden vorhandene Versöhnungsbewußtsein der Christen für die Dogmatik nutzbar. Sie fußt dabei vielleicht auf Kant, dessen Einfluß unten besonders besprochen werden wird, vor allem aber auf Herrnhutischen Stimmungen und Gedanken. Nur daß bei den Herrnhutern das Versöhnungsbewußt-

sein noch in einiger Verbindung mit der orthodoxen Versöhnungslehre steht, während bei Schleiermacher diese Verbindung und damit jede Sicherstellung gänzlich abgerissen ist.

### 3. Die innerliche Fassung der Einzelerlösung.

Das Ziel der Erlösung schließt bei Schleiermacher eine unüberbietbare Weite des Umfangs und zugleich die vollste Selbstständigkeit ein. In dem mangelhaften psychologischen Schema müssen wir doch einen energischen und wertvollen Versuch begrüßen, die Selbstständigkeit und Herrschaft der Erlösung zu behaupten, ohne ihr die Allgemeinheit und die Verbindung mit dem profanen Geistesleben zu rauben. Ermöglicht wird dieser doppelseitige Vorzug durch die tiefe Innerlichkeit, die der Erlösung eignet. Nicht Wissens- und nicht Willensbildung ist das Ziel, nicht Lehre oder Gebot oder Beispiel das Mittel. Keine der empirischen, im Bewußtsein vorliegenden Seelenfunktionen genügt als Schauplatz, sondern der Nerv der durch die Erlösung bezeichneten religiösen Entwicklung ruht in dem Gefühl, das hinter Wissen und Wollen lebt und beide beseelt. Erst wenn dieses getroffen ist, kann die Gottesgewißheit alle Seiten und Momente des Lebens durchdringen. „Das Innerste in jedem wahrhaft Wiedergeborenen ist nichts anderes als die ganze Wahrheit der Erlösung“ (§ 149, 1. 4, 444). Zuweilen spricht Schleiermacher sogar Sätze aus, die an den metaphysischen Erlösungs- und Vergottungsprozeß der altkirchlichen oder mittelalterlichen Mystik erinnern. Tatsächlich mag ihm wie allen stark innerlichen Naturen die Gefahr einer falschen Mystik nahe gelegen haben. A. Ritschl findet denn auch areopagitische Züge in der Glaubenslehre; er behauptet, Schleiermacher stelle die Frage nach dem Inhalte der Religion wie Melancthon „in dem Schema der mystischen Situation, wo die Seele, welche Gott schaut, ihn so schaut, als wenn sie allein von Gott geschaut würde, und als wenn außer ihm und ihr nichts vorhanden wäre“ (Rechtf. und Verf. III S. 29 und 554). Er sowohl („Schleiermachers Reden“ S. 58 f.) wie auch Lipsius („Schleiermachers Reden“ — Jahrbücher für protestant. Theol. 1875, S. 173 ff.) weist darauf

hin, daß in den Reden ursprünglich die Religion Anschauung und Gefühl ist, während in den späteren Auflagen und vollends in der Glaubenslehre die Anschauung, also die direkte Beziehung zur Welt, hinwegfällt, und damit, wie Kirn denselben Gedanken ausdrückt, „das einzige Fenster geschlossen wird, durch welches das Subjekt mit der objektiven Welt in Verbindung stand“ (a. a. O. S. 36).

Hat der Vorwurf ein Recht? Zunächst müßten wir dann alles Metaphysische aus dem Begriff der Mystik streichen; nicht einmal A. Ritschl findet ein Merkmal davon in der Glaubenslehre. Aber auch weiterhin scheint mir der Vorwurf unhaltbar. Soll die „mystische Situation“ dem Charakter des Christentums widersprechen, so muß sie ein schwärmerisches Alleinsein der Seele mit Gott in dem Sinne meinen, „als wenn außer ihr nichts vorhanden wäre“. Eine solche mystische Situation aber ist nirgends aus der Glaubenslehre oder den Predigten zu erweisen. Gerade die Erlösungslehre zeigt, wie eng die Religion mit dem gesamten Geistesleben des Einzelnen und der Gemeinschaft verflochten ist. Aus dem schöpferischen Eindrucke Christi und seiner Geistes Träger entstanden, muß jedes religiöse Gefühl in Vorstellung oder That übergehen, d. h. in diejenigen Elemente, die den Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur darstellen. Ritschl und Lipsius abstrahieren von der religiösen Gesamtanschauung Schleiermachers und betonen vor allem die unbestreitbare Tatsache, daß in den späteren Definitionen der Religion die „Anschauung“ wegfällt. Allein — ganz abgesehen von der Unzulässigkeit dieses Verfahrens — eine genaue Untersuchung des Inhalts, den Schleiermacher mit den Begriffen Anschauung und Gefühl verbindet, spricht gegen ihre Folgerung. Es ist hier nicht der Ort, eine Untersuchung darüber zu bieten. Nur ein kurzer Hinweis sei gestattet. Fuchs erklärt mit Recht die Anschauung in der romantischen Periode Schleiermachers für eine produktive Thätigkeit des Geistes, die aus den äußeren Eindrücken große, das Wesen ihrer Objekte wirklich erfassende Gesamtbilder schafft. Sie erinnert stark an ein Wort, das Novalis im Heinrich von Ofterdingen geschrieben hat: „Mich dünkt, ich sähe zwei Wege, um zur Wissenschaft der mensch-

lichen Geschichte zu gelangen. Der eine, mühsam und unabsehlich, mit unzähligen Krümmungen, der Weg der Erfahrung, der andre, fast ein Sprung nur, der Weg der innern Betrachtung. Der Wanderer des ersten muß eins aus dem andern in einer langwierigen Rechnung finden, wenn der andere die Natur jeder Begebenheit und jeder Sache gleich unmittelbar anschaut und sie in ihrem lebendigen, mannigfaltigen Zusammenhange betrachten und leicht mit allen übrigen wie Figuren auf einer Tafel vergleichen kann" (Novalis' Werke. Von Dohmke. Leipzig, Bibliograph. Institut S. 77 f.). Demnach bildet die Anschauung den Weg, auf dem man dichterisch-intuitiv das Wesen der Dinge begreift; Schleiermacher verwertet sie als Romantiker dazu, ein Bewußtsein von Gott und Welttotalität zu gewinnen. Aber der Begriff hat bei ihm eine Wandlung erfahren. Das zeigen die Entwürfe der philosophischen Sittenlehre von 1804 und der christlichen von 1809. Der letztere verweist die Anschauung als ein bloßes Verhältnis zur Welt in die philosophische Ethik. Anschauung und Gefühl gelten als verschiedene Formen des Erkennens. Bei jener tritt das Objekt, bei dieser das Subjekt hervor (I 12, Beilage A, S. 4. 6 f. 66. 75. 80). Sobald aber in der Anschauung das objektive Bild auf Kosten der subjektiven Beteiligung betont wird, kann der Begriff unmöglich noch auf den weder bildlich noch gedanklich faßbaren Gott Anwendung finden. Eine entsprechende feste Abgrenzung erhält das Gefühl: es ist die Unmittelbarkeit des als Zustand bestimmten Bewußtseins, welches außer seiner Bestimmtheit zugleich als Förderung oder Minderung des Lebens in Lust und Unlust erscheint (S. 7). Anderseits ist auch der Gottesbegriff, wie schon Lipsius gesehen hat, in der zweiten Auflage der Reden verändert. Gott ist nicht mehr das Universum selbst, sondern die unfaßbare Einheit, die hinter diesem ruht. Um so weniger kann irgend welche Anschauung sich auf ihn beziehen. Dafür tritt die gefühlsmäßige „Ahndung“ ein, die mit instinktiver Sicherheit religiöse Thatsachen empfindet. Die Begriffe von Anschauung und Gott haben sich demnach durch die Abkehr von der reinen Romantik in entgegengesetzter Richtung entwickelt: ist jener mehr in das reale und wissenschaftliche Leben eingegangen, so hat



dieser an Transszendenz, Erhabenheit und Abstraktheit gewonnen. Aber die Beziehung des religiösen Lebens zur Welt ist dank der Psychologie Schleiermachers deshalb doch nicht weggefallen. Denn einmal war sie im ursprünglichen Religionsbegriff der Reden nicht eine Beziehung zur Welt als solcher gewesen, sondern nur sofern diese Univerfum, d. h. Gott war; also hatte auch die Anschauung nur eine Beziehung zwischen der Seele und einer geistigen Einheit umfaßt, hätte also an sich keinen Gegensatz zu jener mystischen Situation gebildet. Andererseits aber bleibt die vorhandene Beziehung, weil ja das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht eine ganz selbständige, besondere Momente ausfüllende Größe ist, sondern erst durch das gleichzeitige sinnliche Selbstbewußtsein, d. h. eben durch die Beziehung zur Welt, ausgelöst werden muß. A. Ritschl wertet den Zusammenhang des Gottesbewußtseins und des sinnlichen Selbstbewußtseins zu gering. Es ist nicht so, wie er (Schleierm. Reden S. 58 f.) schreibt, daß sie nur in ein äußeres Verhältnis der Gleichzeitigkeit treten, sondern das sinnliche Weltbewußtsein ist Erreger und das Bewußtsein der Welttotalität ist Korrelat zum Gottesbewußtsein. Schon als bewußtes Gefühl läßt sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht ohne organischen Zusammenhang mit den Inhalten des sinnlichen Selbstbewußtseins, also mit der Welt denken. Außerdem giebt ja der Erlöste im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl seine sündige Vereinzelnung auf und faßt sich mit der Totalität des endlichen Seins Gott gegenüber zusammen! Wie ist da eine areopagitisch-mystische Situation möglich? Das Fenster, das in der ersten Auflage der Reden die Verbindung mit der Welt vermittelte, ist nicht geschlossen; höchstens das eine darf man zugeben, daß Schleiermacher jenes Fenster nur ungenügend verwertet, um das geschichtliche Leben religiös fruchtbar zu machen. Davon wird unten mehr die Rede sein. Wird demnach schon das abstrakte Gottesbewußtsein durch die allgemeine Fassung des Erlösungszieles und durch die Psychologie Schleiermachers dem Vorwurf A. Ritschls enthoben, so ist das erst recht bei den besonderen Inhalten des christlichen Bewußtseins der Fall. Das bewegte Selbstbewußtsein kann seine Impulse nicht auswirken ohne thätigen Zusammenhang mit der Welt, und auch

das ruhende soll kein Schwelgen in Gefühlseligkeit für abgesonderte Momente enthalten, sondern eine bestimmte Stellung des Herzens zur Welt. A. Ritschl widerspricht sich bei diesem letzteren Punkte selbst, indem er (Rechtsf. u. Verf. III S. 30) im Gegensatz zu Schleiermacher betont, daß die Begriffe der Rechtsfertigung und Veröhnung „eine Veränderung der Stellung zu Gott nicht ausdrücken, ohne zugleich eine Veränderung der Stellung derer, die bisher Sünder waren, zur Welt in sich zu schließen“, an anderer Stelle aber an Schleiermacher tadelt, daß er die Veröhnung als Veröhnung mit der Welt versteht (I S. 515. 518). Zwar das Leiden selbst fällt bei Schleiermacher durch die Veröhnung nicht weg, aber da kein Bewußtsein der Strafwürdigkeit mehr vorhanden ist und der Mittelpunkt des Lebens nicht mehr in dem allein durch das Leiden berührten sinnlichen Selbstbewußtsein liegt, kommt es weder als Strafe noch als Lebenshemmung zum Bewußtsein. Wenn der Ausdruck *Nebel*, wie wir sahen (vergl. S. 22) inkonsequenterweise beibehalten wird, so wird er doch durch Erklärungen seines Stachels beraubt. Trotz der Störungen des sinnlichen Selbstbewußtseins lebt der Erlöste in Frieden und Harmonie mit der Welt und schaut das Göttliche durch sie; er besitzt in Wirklichkeit kraft der Erlösung eine ganz bestimmte Weltanschauung, einen christlichen Optimismus; falls er philosophisch denkt, wird diese Weltanschauung sich zum Gerüst und Stil eines philosophischen Systems verdichten. So verläuft Schleiermachers Anschauung von Religion und Erlösung auf beiden Seiten des Bewußtseins in steten Beziehungen zur Welt, nicht weniger als bei A. Ritschl selbst, nur mit völlig anderer psychologischer Erklärung. Auch bei ihm könnte man Religion und Erlösung durch die Verbindungen dreier Punkte verbildlichen, der drei Punkte: Mensch, Gott und Welt.

Von metaphysischer Mystik oder jener mystischen, in voller Weltvergessenheit verlaufenden Situation ist also keine Spur. Wenn Schleiermacher trotzdem seine theologische Auffassung mystisch nennt, so hat dies Wort einen ganz anderen Sinn. Es ist noch frei von dem übeln Beigeschmack, der ihm seit Ritschl in vielen Kreisen anhaftet. Es bedeutet sogar einen Vorzug, nämlich die

rechte Mitte zwischen der magischen Ansicht der Orthodoxie und der empirischen des Rationalismus. Was man jetzt in der Regel unter dem Namen areopagitisch versteht, das hätte Schleiermacher als magisch verworfen: jedes nicht historisch und psychologisch, d. h. unter Mitthätigkeit der sinnlichen Organe und des sinnlichen Selbstbewußtseins vermittelte Verhältnis zu Gott. War er doch von Jugend auf ein Meister des kritischen Verstandes und lange Jahre ein Zögling der nüchtern-verständigen Aufklärung gewesen! Der andere Gegensatz, den das Wort mystisch einschließt, der wider die empirische Auffassung, nahm das Streben der Romantik auf und führte es weiter. Das Subjekt hatte sich leidenschaftlich gegen die Herrschaft des Verstandes und der äußeren Gebote aufgelehnt; der Mensch hatte seinen Wert und damit sein Recht erkannt. Wenn er ein Christ war, konnte er auch seine Erlösung nicht mehr auf Verstandeslehren und Gebote gründen. Während viele in „Bernunftideen“ u. a. das Höhere suchten, sah der ehemalige Romantiker Schleiermacher folgerechter Weise den überragenden Ersatz für alle bisherigen Träger des göttlichen Lebens in der menschlichen Persönlichkeit. Dadurch hat er die Dogmatik um einen Begriff bereichert, der ihr niemals wieder ganz verloren gehen kann. Zwar das Wort Persönlichkeit hat bei ihm einen untergeordneten Sinn, etwa den eines seiner numerischen Besonderheit bewußten Einzelwesens. Es steht in einem Zusammenhang mit der Individualität oder Eigentümlichkeit, der schwer bestimmbar ist, aber jedenfalls diese auf eine höhere, geistigere Stufe erhebt als jene. Eine wirkliche Definition der Persönlichkeit enthalten am ehesten die Worte: „Ein persönliches Dasein ist ein sich selbst von andern unterscheidendes und andere neben sich setzendes“ (Philosophische Sittenlehre, ed. Twisten, S. 68—70). Ihre geringe Wertung erhellt z. B. klar aus folgender Stelle: „Da die Persönlichkeit, abstrahiert von der Eigentümlichkeit, nur räumliche und zeitliche Beschränktheit enthält, und diese das Urwesen der Vernunft aufheben würde, so muß in ihren Aktionen die Persönlichkeit zugleich gesetzt und aufgehoben werden“ (ebenda S. 263). In der rein formalen, jedes besonderen sittlichen Inhalts entbehrenden Fassung des Begriffs

scheint Schleiermacher der altdogmatischen Bestimmung der personalitas zu folgen, während die unbedingte Beschränktheit durch Raum und Zeit der neueren Philosophie entstammen dürfte. Die Konsequenz der Schleiermacherschen Anschauung war die Schwierigkeit, die sich bei der Anwendung der Persönlichkeit auf Gott ergab<sup>1)</sup>. Inhaltlich hatte schon Kant das Wort weit voller gewertet; er hatte ihm als Hauptmerkmal „die Achtung für das moralische Gesetz als eine für sich hinreichende Triebfeder der Willkür“ gegeben (vgl. oben S. 110 f.) und damit einen Sprachgebrauch eingeleitet, der seitdem fast völlig zur Herrschaft gelangt ist. Allein inhaltlich verwendet auch Schleiermacher bereits unsern modernen Begriff der Persönlichkeit. Gerade die zwei Momente, in denen wir mit Anknüpfung an Benders das Ziel der Erlösung zusammenfaßten, bilden ungefähr das, was wir Persönlichkeit nennen: erstens die Entwicklung eines einheitlichen geistigen Wesens, das über die augenblicklichen Eindrücke der eigenen und der umgebenden Natur zu herrschen weiß; zweitens der innere Einklang dieses festen Charakters und all seiner Auswirkungen mit dem größeren Organismus, in dem er lebt, im weitesten Sinn mit der Menschheit. Möglich ist die Entstehung solcher Persönlichkeiten oder Personen — bei Schleiermacher kommt dieser Ausdruck unserer Persönlichkeit noch näher als seine Persönlichkeit — nur durch die Herrschaft des Gottesbewußtseins, d. h. durch die Erlösung. Das Gottesbewußtsein aber bedeutet das Sein Gottes in der Welt selbst, soweit es überhaupt denkbar ist. Im erlösten Menschen also, in der Persönlichkeit, tritt uns die Offenbarung Gottes faßbar entgegen; in ihr entschleierte sich der ahnenden Seele das Geheimnis des göttlichen Lebens.

Eben deshalb liegt in der Persönlichkeit nicht nur das Ziel, sondern auch das Mittel der Erlösung. Alle anderen Mittel sind nur von sekundärer Art; sie wirken nur, sofern sie ein Abglanz der religiösen Persönlichkeit sind. Das ist, in unserer Sprache geredet, der Sinn der Schleiermacherschen Selbstdarstellung. Handlungen, Lehren und Gebote dienen der Erlösung nur

<sup>1)</sup> Uebrigens scheint Schleiermacher sie an Stellen, die nicht philosophisch infiziert sind, gelegentlich tiefer zu fassen. Vgl. z. B. I 8, S. 176.

als Selbstdarstellung eines schon erlösten Menschen und nur genau so weit, als sie wirklich die Selbstdarstellung eines solchen, d. h. einer Persönlichkeit, bilden. Einfache Uebertragung von Lehren und Geboten, seien sie noch so edel und schön und nützlich, ist unmöglich oder doch unwirksam für das Innerste der Menschen; Erregen und Mitteilen ist nötig, und zwar dieses durch jenes. Andererseits ist jede Art von Wort und Werk wertvoll für die Erlösung, wenn und indem sie das fromme Selbstbewußtsein des Subjekts symbolisiert und der „Ahnung“ anderer zugänglich macht. So sind Persönlichkeiten die bewegenden Faktoren der Heilsgeschichte. Sie sind es zunächst vorbereitend im religiösen Leben der Zeit; aber sie werden es auch im vollsten Sinne dadurch, daß sie auf die für die Erlösung grundlegende Persönlichkeit zurückweisen, auf Christus.

Damit berühren wir ein Problem, das schon sehr verschiedene Lösungen gefunden hat, die Frage nach dem Verhältnis des idealen und des historischen Christus bei Schleiermacher. Unsere Antwort liegt bereits in der Darstellung des ersten Teils. Ist sie richtig, so ergibt sich für eine Würdigung nicht der Christologie, sondern der Erlösungslehre Folgendes. Allerdings braucht Schleiermacher zuweilen Ausdrücke, die auf ein Ueberwiegen des idealen über den historischen Christus hindeuten. So wenn er von einem „gemeinschaftsbildenden Prinzip des Urchristentums“ spricht (§ 150, 1. 4, 449) oder sagt, daß es bei der Erlösung „auf die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur“ oder auf das Bewußtsein derselben ankommt (§ 110, 3. 4, 210; § 165, 1. 4, 512). Ferner trägt sein Christusbild die abstrakten Züge eines religiösen Ideals, etwa im Johanneischen Sinne. Und endlich lehnt er sich in der Anwendung des Wortes Urbild auf diesen Christus an Kant an; bei Kant aber verschwindet tatsächlich der historische Christus durchaus hinter dem idealen, hinter der „personifizierten Idee des guten Prinzips“. Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ sagt an jener berühmten Stelle: „Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit . . . können wir uns nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zu-

gleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute im größtmöglichen Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen bereitwillig wäre" (II 1 a. Hartenstein VI, S. 224). Was Kant hier ausspricht, das lag tief in den Anschauungen jener Zeit begründet. So sehr die spätere Romantik den historischen Sinn gefördert hat, so sehr war die frühere geneigt, die Schöpfungen der eignen Phantasie den geschichtlichen Gestalten als ebenbürtig zur Seite zu stellen. Novalis spricht aus der Seele der früheren Romantik, wenn er schreibt: „Sind auch die Personen und deren Schicksale erfunden, so ist doch der Sinn, in dem sie erfunden sind, wahrhaft und natürlich. Es ist für unsern Genuß und unsere Belehrung gewissermaßen einerlei, ob die Personen, in deren Schicksalen wir den unsrigen nachspüren, wirklich einmal lebten oder nicht. Wir verlangen nach der Anschauung der großen, einfachen Seele der Zeiterscheinungen, und finden wir diesen Wunsch gewährt, so kümmern wir uns nicht um die zufällige Existenz ihrer äußern Figuren" (Osterdingen. Dohmke, S. 132). Kein Wunder, daß man auch Schleiermacher in solchem Irrtum befangen glaubt. So sieht z. B. Baur in dieser Richtung die eigentliche, wenn auch vielleicht unbewußte oder unausgesprochene und durch Kantschen Dualismus gestörte Tendenz der Schleiermacherschen Erlösungslehre. Selbst für Lipsius ist bei Schleiermacher „Christi Person das abstrakte Ideal der gotteinigen Menschheit" (vgl. Dogmatik, dritte Aufl. S. 507). Allein was jene Stellen der Glaubenslehre betrifft, so ist das gemeinschaftsbildende Prinzip nach der entsprechenden Ausführung der ersten Auflage „der Einfluß des ursprünglichen Einheitspunktes (d. h. Jesu!) und die Zusammenstimmung der Apostel"; die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur aber besteht nach den Voraussetzungen der Glaubenslehre eben in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die wieder auf die Wirksamkeit des historischen Christus zurückgeht. Vollends das Wort Urbild leitet zum historischen Christus über. Denn ob es gleich von Kant übernommen ist, hat es doch nicht genau den Kantschen Sinn. Es besitzt gewisse Züge

der Platonischen Idee und hängt direkt mit dem griechischen παράδειγμα und ἀρχέτυπον zusammen, ohne doch eine historische Wirklichkeit auszuschließen. Außerdem lag Schleiermachers Christologie in den Grundzügen fertig vor, noch ehe er das Wort Urbild verwendete. Der erste Entwurf der christlichen Sittenlehre von 1809 enthält auch für diese Frage einen wichtigen Fingerzeig (I 12, Beilage A, S. 9). Er betont die Identität des Symbolischen und Historischen, ohne des Urbilds zu gedenken. In einer Predigt des Jahres 1810 wird es, wie bereits Bleek bemerkt hat (a. a. O. S. 227. Vgl. II 7, S. 408), zum ersten Male auf Christus angewendet, offenbar in einer Verschmelzung Kantischer und griechischer Gedanken. So ist es denn nicht nur wie bei Kant ein von der menschlichen Vernunft geschaffenes Symbol der reinen Menschheit, Vorbild und Ideal, sondern es trägt zugleich eine produktive Schöpferkraft in sich. Alles Schöpferische aber vermittelt sich auf religiösem Gebiete durch die Selbstdarstellung, und zur Selbstdarstellung wieder gehört historische Wirklichkeit. Es ist also keine Selbsttäuschung, wenn § 93 behauptet, daß in dem Erlöser Urbildliches und Historisches zusammenfallen. Von einer Idee der Gottmenschheit und ihrer bloßen Veranschaulichung durch die Person des Erlösers ist nirgends die Rede; Träger der Erlösung wäre dann die „Idee des Erlösers“, und das weist Schleiermacher, wohl im bewußten Gegensatz zu Kant oder der durch diesen eingeleiteten spekulativen Theologie und theologisierenden Spekulation (vgl. das zweite Sendschreiben an Lücke) ausdrücklich zurück (§ 108, 5. 4, 184; vgl. auch die erste Auflage der Glaubenslehre II, S. 181 f.). Mögen in den metaphysischen und psychologisch-schematisierenden Teilen der Christologie, etwa in der Lehre von der Unschuldigkeit Jesu, Konstruktionen auftauchen, die alles Menschlich-Historische zerstören, in der Erlösungslehre steht ohne Zweifel der historische Jesus im Mittelpunkt. Die Gemeinschaft, die uns zuerst unter die Wirkung der Erlösung stellt, geht von ihm aus. Aber auch die bleibende Bedeutung Christi für uns beruht mit auf seiner historischen Persönlichkeit. Eine Weihnachtspredigt feiert das Jesuskind besonders deshalb, weil wir in ihm das Göttliche mit der menschlichen Hilfslosigkeit verschlungen erblicken. Denn dieser

Anblick giebt uns die freudige Beruhigung „daß er unser Bruder geworden ist“ (II, 7, S. 568 ff.). Und wenn der Hauptwert doch auf das gotteinige, geistige Bild seines inneren Lebens gelegt wird, so ist damit nicht ein abstraktes Ideal des Gottesbewußtseins gemeint; sondern es wird damit nur auf Christus angewendet, was bei jedem frommen Menschen ebenso zu Tage tritt: der überempirische, mytische Charakter alles religiösen Lebens oder die Selbständigkeit der Religion gegenüber allen Verzweigungen des empirischen Lebens. Daher müssen diese überall die Vermittlung bilden. Zwar wertet Schleiermacher jeden einzelnen Lebensmoment, ja selbst sein Leiden, als solchen gering, aber durch die Gesamtheit der Momente kommt uns das Totalbild der Persönlichkeit Jesu zur Anschauung. Seine Persönlichkeit giebt jedem empirischen Momente, mag er in Wort oder That, in Denken oder Wollen bestehen, mag er noch so stark durch Altersentwicklung oder „Vollstümlichkeit“ bedingt sein, ihren Stempel und dadurch eine religiös-wirksame Weihe. Am klarsten spricht das ein Brief an Sack vom 9. April 1825 (IV S. 334 f.) aus: „Die Schrift ist nichts für sich, sondern nur etwas als der fortlebende, vor Augen gemalte Christus, der dann in der Schrift wie mündlich von sich zeugt, und sein Zeugnis ist wahr. — Auch was Christus von sich selbst sagt, wäre keine christliche Wahrheit geworden, wenn es sich nicht sogleich durch diese Affektion (d. h. Packung des innersten Menschen) bewährt hätte. Diese ist also und bleibt mir das Ursprüngliche im Christentum und alles andere ist nur von ihr abgeleitet. Die wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung und das Objektive . . . . Wer eben nicht glaubt, daß ich an dem historischen Christus festhalte, der hat auch kein Wort von meinem Buch und von meiner Methode verstanden . . .“ Das Wirksame, Affizierende in der Persönlichkeit Jesu zu sehen, die durch seine Selbstmanifestation unserer Ahndung vermittelt wird, das ist das eigentlich Neue, das Schleiermacher durch seine starke Betonung der Gestalt Christi bringt. Den christozentrischen Zug an sich hat er aus der Brüdergemeinde übernommen. Aber das Spielen mit den Einzelheiten des Lebens und Leidens Jesu, das damals in



Herrnhut herrschte, hatte dem Einfluß der Aufklärung nicht standgehalten. Auch für Schleiermacher war daher Christus eine Zeit lang nur Prophet, Vorbild und Lehrer gewesen (vgl. Bleek a. a. O. S. 57). Erst die mächtige Gegenströmung der Romantik brachte es dahin, daß er die in der Aufklärung übliche Schätzung Christi überbot, indem er Schauplatz und Mittel der Erlösung in das Innerste des Menschen verlegte. Nun konnte alle äußere Uebernahme von Weltanschauung und sittlicher Vorschrift, alle durch sie geforderte „Selbstthätigkeit“ der Anhänger hinter die produktive Kraft der urbildlichen Persönlichkeit Christi zurücktreten. Denn diese besitzt für alle Wesen mit gleicher Naturanlage eine unabweisbar zwingende Macht. Daher brauchen die Menschen nur recht vorbereitet in das Reich der Persönlichkeit Christi zu gelangen — die Erlösung vollzieht sich dann ohne weiteres, fast mit Naturnotwendigkeit. Mag hier immerhin, wie wir sehen werden, auch der metaphysische Hintergrund in Betracht kommen, nämlich die schlechthinige Ursächlichkeit Gottes; es ist doch ein Verdienst Schleiermachers, daß er in der fast suggestiven Macht der großen Persönlichkeit eine Form gefunden hat, die stark genug erscheint, die geistige Kraft der göttlichen Kausalität zu tragen, ohne sie in magische oder physikalische Wirksamkeit zu verwandeln.

#### 4. Die Vertiefung der Gemeinschaftslehre.

So wird die tiefe Erfassung der menschlichen Persönlichkeit ein Mittel, ebenso dem magischen, wie dem empirischen Abweg zu entgehen und die rechte religiöse Mystik, die rechte Innerlichkeit zu erhalten. Schleiermacher hat damit eine Anregung gegeben, die bis heute nicht genügend verwertet ist. Zwar einzelne treffliche Stellen darüber finden sich zahlreich in dogmatischen Büchern, aber der systematische Bau der Dogmatik hat sich noch wenig genug darum gekümmert. Es bleibt also auch hier ein weites Feld für die Anregungen der Schleiermacherschen Erlösungslehre. Immerhin hat sie auf diesem Gebiete kein völliges Neuland gepflügt, sondern nur mittels einer feineren Psychologie und einer

genauerem Kenntniß des religiösen Lebens das fortgeführt, was bereits von den Mystikern und vor allem den Reformatoren begonnen worden war. Anders bei einer Gedankenreihe, die innerlich mit der Betonung der Persönlichkeit zusammenhängt und nicht weniger fruchtbar ist als diese: bei der Lehre von der Gemeinschaft. War erst die Einzelpersönlichkeit tief genug erfaßt, so mußten auch die Bande, die sie mit der kirchlichen und kulturellen Gemeinschaft verknüpften, innerlicher und geistiger werden. In der kirchlichen wie rationalistischen Dogmatik aber gähnte an dieser Stelle eine weite Kluft. Eine gemeinsame Kirchenverfassung, gemeinsame Ordnungen, gemeinsame Dogmen und Kultusformen verbanden die Einzelnen zur Gemeinschaft; aber die echt evangelischen Grundlagen, welche die Reformatoren in den Sätzen vom werkeschaffenden Glauben, vom allgemeinen Priestertum, von der Freiheit eines Christenmenschen, von der Heiligkeit des irdischen Berufes u. a. gegeben hatten, waren fast unbenuzt geblieben. Daher die wachsende Unfähigkeit, ideale und empirische Kirche in der Dogmatik innerlich zu verbinden. Sie mußten, systematisch betrachtet, auseinander klaffen, weil es auf Seiten der empirischen Kirche an Formen fehlte, den religiösen Gehalt der idealen zu fassen und zu gestalten. Man kann nicht sagen, daß Schleiermacher den Schaden gründlich geheilt hat; denn eine ausgeführte Lehre von der christlichen Gemeinschaft vermissen wir auch bei ihm. Vollends seine Schüler haben die von ihm wenigstens ange deutete Bahn fast gänzlich verlassen. Doch hat er einige Ansätze geboten, die zu dem erwünschten Ziele führen könnten.

Mit der Betonung der Persönlichkeit hängt es zusammen, daß er auch ihren besonderen geistigen Charakter, ihre Individualität zu würdigen sucht. So mußte der Individualismus endlich auch in der Dogmatik seinen wohlberechtigten Einfluß üben. Leibniz und die Pädagogik des 18. Jahrh. hatten ihn vorbereitet, in der Romantik kam er zum Durchbruch, und in den ethischen Werken Schleiermachers hat er sich seinen ersten glänzenden Ausdruck geschaffen. Er konnte auch auf die theologischen Gedanken Schleiermachers nicht ohne Einwirkung bleiben. Herzog nennt schon die Kategorie des frommen Selbstbewußtseins „die

Uebersetzung des ethischen Prinzips der Individualität auf das dogmatische Gebiet" (a. a. O. S. 780). Aber er vermag als Beweis dafür eigentlich nur anzuführen, daß die Glaubenslehre selbst ein Versuch ist, „eine bestimmte religiöse Eigentümlichkeit in Beziehung auf die Darstellung des christlichen Lehrbegriffs geltend zu machen" (S. 823). Nun herrscht gewiß in der Glaubenslehre eine ganz ausgeprägte, eigenartige Auffassung der Religion und der Erlösung; aber das ist nicht die Absicht Schleiermachers, sondern er will im Gegenteil eine Art typischen Selbstbewußtseins konstruieren und analysieren; er will aus dem Selbstbewußtsein nur herauslesen, was allen oder möglichst vielen gemeinsam ist. Denn „je weniger öffentlich Angenommenes (d. h. je mehr Individuelles) in einer solchen Darstellung sei, um desto weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik" (§ 19, 3. 3, 116). Also kann ich hier nur die eine Anwendung des Prinzips der Individualität finden, die in jeder selbständigen Dogmatik ebenso naturnotwendig wie unabsichtlich besteht. Höchstens das läßt sich zugeben, daß durch die stets auf das christliche Bewußtsein zurückgehende Methode Schleiermachers diese Anwendung die denkbar größte Förderung erhielt. Vor allem aber hatte er durch seine den innersten Kern der Persönlichkeit treffende Zielsetzung für die Erlösung die Tiefe gefunden, aus der heraus sich die Individualität begründen ließ<sup>1)</sup>. Gerade im Gefühl wurzelt ja nach der philosophischen Sittenlehre die Individualität. Daher sind die Individuen nicht erst durch die Entwicklung in Raum und Zeit, sondern ursprünglich und begriffsmäßig verschieden (§ 130. III 5,

<sup>1)</sup> Es ist schon viel über deren Auffassung bei Schleiermacher geschrieben worden. Eine durchaus befriedigende Antwort aber scheint mir noch nicht gegeben zu sein. Das stete Nebeneinander des Idealen und Realen führt hier zu besonderen Schwierigkeiten. Neuerdings verleiht Fuchs, gestützt vor allem auf einzelne Stellen der Briefe, der Individualität einen höheren Wert, als es sonst üblich war. Jedenfalls bedeutet es einen Fortschritt, daß er neben den philosophischen Schriften auch die praktisch-religiösen Motive heranzieht, die in dem Begriffe der Individualität und seinem Verhältnis zur Persönlichkeit liegen. Aber er hat seine Untersuchung auf ein zu geringes Material beschränkt, als daß man seine Resultate ohne weiteres annehmen könnte.

S. 93); über dem Ursprung der Individualität im Menschen lagert ein unergründliches Geheimnis (Psychologie III 6, S. 267. 334. 347). Trifft nun das individuell verschieden gestimmte Gefühl der Einzelnen, die außerdem nicht gleichmäßig auf die Erlösung vorbereitet sind, mit der Person Jesu oder ihrer Wirkung in der christlichen Gemeinschaft zusammen, so muß es auf die verschiedenste Weise entzündet werden. Die Gestaltungen des Gottesbewußtseins, der Vollkommenheit und Seligkeit müssen also ebenfalls individuell verschiedenen Charakter erhalten. So erwächst die bunteste Mannigfaltigkeit in der Entstehung und Ausprägung des Gottesbewußtseins.

In Rücksicht auf solche Sätze hat man Schleiermachers Lehre subjektivistisch genannt. Mit Recht, sofern das subjektive Gefühl und Bewußtsein ihm religiöses Erkenntnisprinzip ist. Die Anlage des Menschen zum Gottesbewußtsein bedeutet für ihn den einzigen und vollgenügenden Beweis für das Dasein Gottes. Im Heilsgesühl der Seligkeit sieht er die Bürgschaft der göttlichen Vergebung und Adoption. Aber Unrecht hat jene Spitzmarke dann, wenn sie die Betonung der subjektiven Eigentümlichkeiten treffen will. Denn diese Betonung fehlt leider fast ganz. Aber auch wenn Schleiermacher darin konsequent gewesen wäre, würde er den Vorwurf nicht als solchen gelten lassen. Er sieht gerade in der subjektiven Eigenart des Menschen etwas Objektives, eine besondere Erscheinung des Grundes der Welt. Jedes Bewußtsein ist nach den Ausdrücken der philosophischen Sittenlehre das Symbol einer besonderen Organisation der Materie durch die Vernunft; es symbolisiert sich dann selbst in seinen Funktionen, den Vorstellungen, Willensregungen und „eigentlichen Gefühlszuständen“. Uberspringt man die Zwischenglieder, so sind also diese Funktionen Symbole der verschiedenen, in der Vereinigung der Materie und Vernunft sich vollziehenden Selbstoffenbarungen Gottes; sie sind subjektiv und objektiv zugleich. „Das Subjektive ist eben deshalb das Objektive, weil es die göttliche Offenbarung in dem Menschen ist. . . . Ihr Objektives, was sie unter Religion verstehen, muß auch selbst subjektiv sein. Oder was wollten Sie mit einer Religion, die nicht Religiosität wäre?“ (an Sack, 28. Dez.

1822, IV, S. 304 f.). So bleibt Schleiermacher allerdings Subjektivist, falls man dies überall unter irgend einem Gesichtspunkt passende Schlagwort überhaupt anwenden will; aber er sucht die Schranken des Subjektivismus durch seine psychologisch-metaphysischen Theorien aus sich selbst heraus zu überwinden (vgl. Haym, a. a. O., S. 430).

In solchem Individualismus oder Subjektivismus liegt gewiß, wenn er folgerecht angewendet wird, eine große Gefahr. Bei Schleiermacher aber ist, abgesehen von den für einen bestimmten Kreis berechneten Reden, davon nichts zu bemerken. Denn erstens führte er sein Prinzip gerade im theologischen System nur wenig durch, viel weniger z. B. als in der philosophischen Ethik. Sogar die homiletischen und kirchenpolitischen Schriften zeigen einen weit stärkeren individualistischen Gehalt als die Glaubenslehre — ein Beweis dafür, wie Schleiermachers Individualismus im Grunde praktisch-religiöse Wurzeln hat. Zweitens aber — und hier liegt die innere Ursache — bedeutet der Individualismus bei Schleiermacher kein Auseinandertreiben, keinen anarchischen Zug, sondern vielmehr die allein würdige geistige Form der Gemeinschaft. Es galt, das Verhältnis der Einzelnen so zu bestimmen, daß ihre Gemeinschaft ein nicht nur praktisch, sondern auch ideell notwendiges Ergebnis bildet. Außerer Zwang, ja jede Spur der Heteronomie mußte ferngehalten werden. Zu erreichen war das hohe Ziel nur auf dem Wege, daß man die geistige Beschaffenheit des Menschen ganz anders als bisher verwertete. Die christliche Nächstenliebe konnte weder für sich allein noch in der Verstärkung, die ihr Schleiermacher durch das Gattungsbewußtsein verlieh, den ganzen Bau tragen. Sondern die Verschiedenheiten und Gegensätze, die zwischen den Einzelnen berechtigter Weise obwalten, mußten endlich wie im neuen Testament so in der Dogmatik zur Geltung gelangen. Jede individuelle Besonderheit hat in der christlichen Gemeinschaft ihr Recht, sofern sie durch die Erlösung gereinigt und durch den Gottesgedanken geweiht ist. Ja mehr als das: sie ist Notwendigkeit und Pflicht. Soll die christliche Gemeinschaft wirklich alle Strahlen der erlösenden Wirksamkeit Christi in sich sammeln, soll sie ein annähernd vollständiges Bild des göttlichen

Geistes auf Erden bieten, so muß sie jede denkbare Spielart der christlichen Frömmigkeit in sich enthalten. Wer die seinige aus wohlgemeinten oder aus gemeinen Gründen unterdrückt, der verschuldet eine Verarmung des christlichen Lebens, eine oft genug schädigende Einseitigkeit in der Darstellung und Fortentwicklung des christlichen Geistes. Individualismus und Gemeinschaftsleben — das sind Größen, die sich wechselseitig fordern.

Allerdings hat Schleiermacher nicht vermocht, das in seiner Grundanschauung vorgezeichnete Gebäude wirklich zu errichten. Es war ihm als erstem Bahnbrecher nicht möglich, alle Schwierigkeiten zu überwinden. Aber mancherlei Anweisungen sind bei ihm zu finden. Etwa in jener, von der Vollkommenheit Christi ausgehenden Richtung, die sich z. B. in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten äußert und sich trotz aller Reaktionen immer mehr herausarbeiten wird (S. 65 f.). Oder in dem Gesetz der Wahlziehung, das auf der freien Gruppierung der Individualitäten beruht (S. 68). Oder in den übrigen wertvollen Gedanken, die bereits oben erwähnt sind: in der ethischen Wechselwirkung der Erlösten zur Förderung des neuen Lebens und in der gegenseitigen Ergänzung der von den Einzelnen einseitig gespiegelten Kraft Christi. Besonders wäre der letztere Gedanke für die Benutzung und Würdigung der theologischen Verschiedenheiten, die in jeder evangelischen Kirchengemeinschaft notwendig sind, von der höchsten Bedeutung. Sonst nennt etwa die 11. Anmerkung zur 4. Rede (I, 1. S. 368) noch die Begeisterung als ein Gut der Gemeinschaft, aber es fehlt hier wie überall die systematische Verarbeitung. Wirklich durchgeführt ist nur der Gedanke, daß in der Gemeinschaft allein sowohl die Mitteilung des Gottesbewußtseins durch Selbstdarstellung als auch die Auswirkung des erlösten Selbstbewußtseins in Thätigkeit möglich ist. Diese zwei Momente sind es, die fast ausschließlich als wirksam für die Erlösung dargestellt werden, indem sie teils den Einzelnen vorbereiten, teils unmittelbar zu der Gestalt Christi zurückführen. Aber gerade sie sind nicht religiösen Ursprungs, sondern gründen sich auf die allgemeinen philosophischen und psychologischen Theorien Schleiermachers, während jene Ansätze seiner Auffassung von der Erlösung

selbst entstammen. Schleiermacher hätte sie mit leichter Mühe entfalten können, wenn er die Gemeinschaft wirklich als Organismus betrachtet hätte. Zwar dies Wort gehört dem Kreise seiner Lieblingsausdrücke an, besonders in der Ethik (vgl. aber auch in der Glaubenslehre Stellen wie § 100, 2. 4, 97), jedoch er macht nicht Ernst mit seiner Anwendung. Sonst hätte noch manch anderes Gebiet sich ihm erschlossen. Die Beziehungen der Individuen zu einander und zur Gemeinschaft hätten ihn durch ihre eigne Schwerkraft weiter geführt. Durch die Unterscheidung des Gemeinsamen und Individuellen wäre nicht nur dieses zu einem fruchtbaren Prinzip geworden, sondern auch jenes in ein andres Licht getreten. Gerade von seiner Methode aus hätte Schleiermacher darthun können, wie sich das Bewußtsein der erlösten Gemeinschaft etwa in Einrichtungen, Kultusformen, Sitten und Verfassung symbolisiert, und wie auch diese Selbstdarstellung das Gottesbewußtsein erregen und mitteilen kann. Die unmündigen Christen z. B., für deren eigenartige Frömmigkeit Schleiermachers Darstellung im übrigen so wenig angemessen erscheint, würden hier eine passende Eingliederung finden; denn die Selbstdarstellung der erlösten Gemeinschaft in Schulen, Vereinen u. s. w. ist es vor allem, die den Unmündigen, Erwachsenen wie Kindern, ihre religiöse Erziehung vermittelt. Oder es hätten Völkerpsychologie und Religionsgeschichte noch weit mehr herangezogen werden können, als es an sich schon geschieht; sie würden die Modifikationen, Differenzierungen, Entwicklungen und Eigenschöpfungen aufweisen, die das religiöse Gut der Erlösung hervorbringt, indem es sich mit anderen Gebieten des seelischen und kulturellen Lebens, mit individuellen, nationalen oder sozialen Charakteren verbindet. Denn es entstehen durch solche Verbindungen Größen, die manche wirkungskräftigen Erlösungskeime in sich bergen und weiter zu tragen vermögen. Eine religiöse Würdigung des kulturellen Lebens hat vielleicht keinem Protestanten je so nahe gelegen wie gerade Schleiermacher. Hier lag das stärkste Gegengewicht wider die Gefahren des Individualismus und Subjektivismus. Allein da er diesem die konsequente Durchführung schuldig geblieben war, so konnte er auch das Bedürfnis nicht spüren,

das Gegengewicht, die Offenbarung Gottes in der Gemeinschaft, mit entsprechender Sorgfalt auszugestalten.

Albrecht Ritschl bringt die ungenügende Durchführung der Gemeinschaftslehre mit einer andern Frage in Verbindung. Er selbst bezieht die gesamte christliche Frömmigkeit auf das Reich Gottes, das er zumeist als eine Aufgabe, als einen Zweck darstellt. Darum schreibt er dem Christentum einen teleologischen Charakter zu. Weil er selbst nun so völlig von dieser Auffassung durchdrungen ist, sucht er auch ihre Spuren in der Geschichte der Theologie und kommt dadurch naturgemäß auf Schleiermacher. Denn dieser nennt seine Glaubensweise schon in dem grundlegenden § 11 teleologisch. So preist denn Ritschl ihn als den „ersten, der den richtigen Gedanken von der teleologischen Art des Gottesreiches zur Bestimmung des Begriffs des Christentums verwandt hat“ (Rechtf. und Verf. III S. 11 f.). Für dieses Lob aber muß die Glaubenslehre dadurch büßen, daß Ritschl ihr auf Schritt und Tritt einen Mangel an Konsequenz in der Anwendung des gepriesenen Gesichtspunktes vorwirft und seine Verdrängung durch den ästhetischen Charakter der zu Grunde liegenden Frömmigkeit behauptet. Die Frage nach der Berechtigung dieser Sätze spaltet sich in zwei andere Fragen. Erstens: ist bei Schleiermacher wirklich der teleologische Charakter des Christentums irgendwie beeinträchtigt? Zweitens: ist in der Erlösungslehre ein ästhetisches Element zu bemerken? Wir können an dieser Stelle nur die erste behandeln, die direkt mit der Gemeinschaftslehre zusammenhängt; die zweite wird später ihre Erledigung finden.

Ritschl begrüßt, wie bemerkt, die Betonung der teleologischen Frömmigkeit hauptsächlich deshalb, weil sie dem Reiche Gottes und der Gemeinschaft überhaupt zum Rechte verhilft. Er verbindet daher die Besprechung der teleologischen Art der Frömmigkeit fast stets mit der des Gottesreiches oder der Gemeinschaft im allgemeinen. Charakteristisch für Teleologie wie Gemeinschaft scheint ihm dabei der bewußte Zweck. Den Endzweck, das Reich Gottes, übernimmt der Christ bewußt von seinem Herrn; vermöge eines



Schlusses kommt er dann zu seinen Einzelzwecken, die er jenem Endzwecke eingliedert. An diesem seinem Verständnis von Teleologie und Reich Gottes mißt Ritschl die Ausführungen der Glaubenslehre. Wie sehr ihn dies Verfahren in Gegensatz zu der ganzen Art Schleiermachers führt, zeigt deutlich die Beurteilung Christi: „keine Wirkung Christi auf Menschen kann vorgestellt werden außer nach dem Maßstabe der vorausgehenden Absicht Christi, eine Gemeinde zu gründen“ (III S. 517). Man vergleiche diesen Satz mit Schleiermachers Meinung, welche die Gemeindebildung als naturnotwendige Wirkung der Selbstdarstellung Christi, oder metaphysisch geredet als einfache Folge dessen betrachtet, daß das Uebernatürliche in ihm Natur geworden ist (vgl. oben S. 63 f.); und man wird sehen, daß Ritschl die Frömmigkeit der Glaubenslehre infolge seiner Eigenart nicht würdigen konnte. Ähnlich ist bei der Schätzung des Uebels der bewußte Zweck der einzige Maßstab seines Urteils. Er kennt keine andere Definition als die, daß man unter Uebel eine Hemmung der Zweckthätigkeit versteht (III S. 333); bei Schleiermacher dagegen bedeutet es eine Hemmung des Lebens überhaupt, sowohl als göttliche Strafe wie auch an sich als störender Eingriff in die eigne Lebensentwicklung. Für Ritschl ist der bewußte Zweck das Ein und Alles; weil die Bewußtheit ihm so wichtig ist, kann er sogar von einfacher Uebernahme eines Zweckes reden, während in der Glaubenslehre das erlöste Bewußtsein jeden Zweck aus sich heraus neu gebären muß. Die Zwecke nehmen bei Schleiermacher keine Sonderstellung ein, sondern erwachsen wie das gesamte religiöse Leben im Innern des Menschen, womöglich aus einem unbewußten „Gedankenspiel“ (Psychologie III 6, S. 222 f.). Nicht als ob er den Wert des Zweckes überhaupt niedrig anschlüge; im Gegenteil, überall in der Ethik und besonders in der Pflichtenlehre weiß er ihn hoch zu würdigen (vgl. auch die erste Abhandlung über das höchste Gut III 2, S. 451 ff.). Aber religiös sind alle Zweckvorstellungen und Zweckhandlungen nur insofern, als sie sich dem Begriff des darstellenden Handelns, der Selbstmanifestation, unterordnen lassen; sie sind nicht die einzigen oder auch nur die deutlichsten Gradmesser des Gottesbewußtseins.

Man darf deshalb das Wort teleologisch bei Schleiermacher nicht pressen; es enthält an sich keine Beziehung auf bestimmte Zweckhandlungen, sondern es will die psychologische Art der christlichen Frömmigkeit bezeichnen (vgl. oben S. 18). Es geht auf praktische Lebenserfahrung, verbunden mit psychologischen Theorien, zurück und findet seinen eigentlichen Grund in der praktischen Beobachtung: „Es wäre gegen die Natur, daß lebhaftere Gedanken und starke Gemütsregungen nicht sollten einen freilich nach dem Grade der Verwandtschaft stärkeren oder schwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen äußern“ (§ 110, 2. 4, 205). Teleologisch ist also die Frömmigkeit, indem sie sich nicht nur im ruhenden Bewußtsein zeigt, sondern auch die Herrschaft über das in Willensregung übergehende gewinnt. Ritschl und im Anschluß an ihn Herrmann<sup>1)</sup> tadeln, daß Schleiermacher die in § 11 vereinigten Bestimmungen der Teleologie und der Beziehung auf die Erlösung durch Christus in keine innere Verbindung gebracht hat: thatsächlich aber liegt diese Verbindung, soweit sie überhaupt zwischen einer psychologischen und einer sachlichen Angabe vorhanden sein kann, darin, daß überall auch die Gestalt beschrieben wird, welche das erlöste Gottesbewußtsein im bewegten Selbstbewußtsein gewinnt. Nur dadurch erklärt sich der breite Raum, den diese Beschreibung einnimmt, obwohl das religiöse Gemüt Schleiermachers das eigentliche Ziel der Erlösung, wie wir sahen, in der Seligkeit des ruhenden Bewußtseins erschaut. Ein noch genaueres Eingehen auf das religiöse Handeln würde in das Gebiet der Ethik hinüberführen. In die Glaubenslehre gehört im allgemeinen die Bestimmung, daß die frommen Gemütszustände auf die sittliche Aufgabe bezogen werden sollen; aber die sittliche Aufgabe selbst kann nur aus der Anwendung des erlösten Gottesbewußtseins auf die empirischen Zustände des Lebens erkannt, also nur in ethischen Schriften gezeigt werden. Der Komplex und Inbegriff aller sittlichen Aufgaben erhält einen besonderen ethischen Namen im höchsten Gut. Dies ist „eine der frühesten und selbständigsten Konzeptionen Schleiermachers“, wie A. Ritschl selbst sagt (Rechtf. und Vers. I

<sup>1)</sup> Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Von W. Herrmann. Halle, 1879. S. 305.

S. 496), und hätte also seinen Einfluß auf die Gestaltung seiner Theologie unfehlbar geäußert, wenn es möglich gewesen wäre.

Allerdings gehört zu den Voraussetzungen wie aller menschlichen Thätigkeit, so auch der durch die Erlösung geweckten die Gemeinschaft; die religiöse Gemeinschaft, oder, wenn man sie mit dem höchsten Namen nennen will, das Reich Gottes, ist demnach eine der Voraussetzungen des christlichen Handelns. Aber es ist eine von vornherein gegebene Voraussetzung, ein uns geschenktes Gut. Daher kann das Ziel der Erlösung auch für das bewegte Selbstbewußtsein nur „Thätigkeit im Reiche Gottes“ heißen, nicht Herbeiführung desselben. Soweit es eine Aufgabe bedeutet, würde seine nähere Betrachtung als Wechselbegriff zum höchsten Gut in die Sittenlehre gehören. Wenn Ritschl, dem Hinweis Schleiermachers auf die Ethik (§ 6, 2. 3, 33) folgend, den Beweis der „Notwendigkeit der Gemeinschaft auch für das religiöse Gefühl“ der ersten Abhandlung über das höchste Gut entnehmen will (Rechtf. und Vers. I S. 490 f.), so ist das falsch. Denn man darf, ohne in Widerspruch mit der Anschauung Schleiermachers von Religion und Erlösung zu geraten, dem ethischen Gebiete nur solche Gedanken entleihen, die auch in der Glaubenslehre, also § 6, 2, als „wesentliche Momente“ kurz berührt sind; und sie fassen sich in dem einen Punkte zusammen, daß ohne Gattungsbewußtsein und Gemeinschaft weder die von der Religion geforderte Selbstdarstellung noch deren Aufnahme durch die Ahndung möglich ist. Demnach hat Ritschl nicht das Recht, jenen von den sittlichen Aufgaben und ihrem Erfolge handelnden Beweis zur Charakterisierung der religiösen Gemeinschaft des Reiches Gottes zu verwenden. Er könnte sich für sein Verfahren darauf berufen, daß beide Abhandlungen über das höchste Gut am Schlusse das Himmelreich als religiösen Seitenbegriff heranziehen (III, 2. S. 466, 494, vgl. oben S. 37 f.). Aber einmal heißt es da Himmelreich, nicht Gottesreich — ein Unterschied, der doch gewiß nicht zufällig ist. Zweitens heben die dabei gegebenen Erklärungen den Begriff aus der Sphäre der sittlichen Aufgaben in die der religiösen Güter. S. 466 ist das Himmelreich die Selbstoffenbarung der Vernunft, in der „der Geist seine überirdische Heimat kundgibt, vermöge

deren er das Ewige und Einfache, das schlechthin Seiende, auf eine geheimnisvolle Weise in sich trägt“; S. 494 sagt: „Das Himmelreich ist nur als eine alle Einzelnen gleichsam in einander auflösende Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewußtseins, mittels geistiger Selbstdarstellung in ernstest Kunstwerken gesetzt“. Diesen Begriff vom Himmelreich, in dem die Hauptsache wieder die Selbstdarstellung des religiösen Bewußtseins, des Seins Gottes im Menschen, bildet, könnte man ohne weiteres als ein Ziel der Erlösung in die Glaubenslehre versetzen, nicht aber den rein sittlichen Begriff des Gottesreiches, den Ritschl meint und der bei Schleiermacher als Symbol der teleologischen Art der christlichen Frömmigkeit vorkommt.

Da mithin die teleologische Art der Frömmigkeit bei Schleiermacher nicht so eng, wie Ritschl meint, mit der Bedeutung der Gemeinschaft zusammenhängt, wird sie auch durch die ungenügende Nachweisung dieser Bedeutung nicht geschädigt. Sie ist überall in demselben Sinne aufrecht erhalten, in dem sie ursprünglich gemeint war. Sie dient sogar ihrerseits der Gemeinschaftslehre, indem sie immer aufs neue die kirchliche und kulturelle Gemeinschaft als Voraussetzung des religiösen Handelns betont. Sie dient in besonderem Maße der Erlösungslehre, indem sie den inneren Trieb zur Selbstdarstellung, also auch zum „Erregen und Mitteilen“ der Frömmigkeit klarlegt. Hätte Schleiermacher alle Elemente der Erlösung so folgerecht behandelt wie dieses teleologische — wir brauchten nicht über die Mängel seiner Gemeinschaftslehre zu klagen.

---

## B. Der Einfluss der Zeitbildung auf die theoretische Formulierung.

Die evangelische Dogmatik bedurfte einer neuen Grundlegung. Schleiermacher versuchte sie in den wichtigsten Punkten zu geben, während er sich in den nebensächlichen mehr oder weniger an die Ueberlieferung angeschlossen. Ein neuer Leitbegriff, ein neues, positives Ziel, eine tiefere Erfassung der Einzelpersönlichkeit und der Gemeinschaft — das waren die hauptsächlichsten Errungenschaften, die er in den Dienst der großen Aufgabe stellte. Was hätte nicht eine fortgesetzte und ebenso aus eigener Herzensfülle quellende Arbeit mit diesen Mitteln leisten können! Aber wie wenig entsprach die Wirklichkeit solch' froher Erwartung! Spärlich und mühsam sind die Spuren, die das nächste halbe Jahrhundert von der dogmatischen Nachwirkung Schleiermachers aufweisen kann.

So erhebt sich die Frage: warum sind die fruchtbaren Anregungen, die Schleiermacher durch seine Erlösungslehre gegeben hatte, so wenig beachtet worden? Ein Grund liegt gewiß in der Beschaffenheit jener Zeit, welche die Veröffentlichung der Glaubenslehre erlebte. Wäre diese am letzten Ende des 18. oder noch besser am Anfang des 19. Jahrhunderts erschienen — sie hätte vielleicht einen ganz anderen Eindruck erzielt. Auch die akademische Einwirkung Schleiermachers ist wohl in Halle am tiefsten gegangen. Noch war alles im lebendigen Werden; ein großes Sehnen zog durch viele Herzen. Gar mancher hatte durch Vorarbeiten die neue Bahn geebnet. Fand sich auf der einen Seite bei orthodoxen und pietistischen Nachzüglern noch reichlich altes Gold, so brachte auf der andern die Aufklärung den religiösen und theologischen Problemen eine gute neue Mitgift; vor allem aber hatten Männer wie Hamann, Lavater, Kant und Herder nicht umsonst gelebt.

Nur bedurfte man eines großen Systematikers, der all die verschiedenen Elemente verschmelzen und der Dogmatik dienstbar machen konnte. Man war des Alten müde, und die neuen Gedanken lagen bereit. Allein die Stimmung der offenen Empfänglichkeit ging nur allzu schnell vorüber. Nach der politischen Wandlung begann unter dem Eindruck der allgemeinen Erschöpfung die Reaktion auch auf religiösem und theologischem Gebiete ihr Spiel. Als weit verbreitete Disposition beherrschte sie die Geister längst, ehe Hegel mit seiner Schar auf den Plan trat. Den Thron der Bildung aber bestieg zu gleicher Zeit eine Philosophie, die dank ihrem Intellektualismus und ihrem Wissenshochmut einer wahrhaft religiösen Theologie weit weniger zu bieten vermochte als etwa vorher der Kantische Kritizismus. Weder rechts noch links war also der Boden vorhanden, auf dem der Same der Schleiermacherschen Erlösungslehre hätte kräftig emporsprießen können. Ja die Macht der Zeitstimmung griff noch viel tiefer. Ihre innersten Gründe lagen weit zurück und hatten auch im Geiste Schleiermachers einen Raum gefunden. So wirkten sie, verstärkt durch die Umwandlung der äußeren Lage, in seiner eigenen Gedankenwelt und versuchten, das Neue im Keime zu ersticken. Zwar ein solcher Sieg ist ihnen nicht gelungen; wohl aber haben sie einen Nebel über die neue Grundlegung gebreitet, der so manchem Auge die ausgebreiteten Schätze verdeckte. In diesem schädigenden Einfluß der Zeitbildung liegt der zweite Grund für die merkwürdige Erscheinung, daß die Glaubenslehre ihrem tiefsten Inhalt nach Jahrzehnte hindurch ein fast einsames Meteor am Himmel der dogmatischen Litteratur geblieben ist.

Es soll nun im Folgenden an einzelnen Punkten dargethan werden, wie Schleiermacher bei dem ernstesten Streben, ein systematisches Gewand für seine neuen Gedanken zu fertigen, den Strömungen der Zeit unterliegt. Freilich werden wir von vornherein erwarten können, daß diese Strömungen bei aller Schädlichkeit auch manches Gute mit sich brachten. Sie waren glücklicherweise nicht alle von einheitlichem Charakter, sie widersprachen sich zuweilen sogar völlig. Indem Schleiermacher sich ihnen allen öffnete, ward ihm die eine zur Waffe wider die andre — und so

ist er doch derselbe geblieben und hat zum wenigsten die praktisch-religiöse Grundlage seiner Gedanken wider den fremden Einfluß zu behaupten gewußt. Wenn wir den wichtigsten von diesen Gegensätzen betrachten, so finden wir auf der einen Seite den Geist der ästhetischen Zeitbildung und der spekulativen Philosophie, auf der andern die Früchte eines eifrigen Studiums der Kantischen Werke. Die drei Momente sollen nacheinander zur Behandlung kommen.

### 1. Der ästhetische Einschlag.

Albrecht Ritschl hat Recht, wenn er in der Glaubenslehre einen ästhetischen Einschlag findet. Nur hätte er seine Behauptung nicht mit jener obigen verbinden dürfen, daß dadurch der teleologische Charakter des Christentums beeinträchtigt werde. In Wirklichkeit liegen die schädlichen Folgen der ästhetischen Beeinflussung an ganz anderen Stellen. Ist die Seligkeit, wie wir behauptet haben, das dem Herzen Schleiermachers am nächsten liegende Ziel der Erlösung, so muß sich vor allem in ihr jede Schranke oder Eigenart der Auffassung zeigen. Thatsächlich bedarf es auch keiner besonderen Kunst, um zu erkennen, daß die Seligkeit der Glaubenslehre nicht alle Herzen befriedigen würde. Der Ausgleich mit Gott und der Welt wird so zustande gebracht, daß jeder Gegensatz zur Welt in dem Bewußtsein der gemeinsamen Abhängigkeit verschwindet; der Mensch geht mit seinen Sonderinteressen und -Empfindungen in dem Gesamtgefühl oder der Gesamttätigkeit auf. Soweit aber der Erlöste auch noch ein für sich bestehendes Wesen bleibt, ruht das eigentliche Leben im höchsten Selbstbewußtsein; alles Leiden, das den Menschen trifft, kann nur das sinnliche Selbstbewußtsein stören, wird aber nicht mehr als Lebenshemmung empfunden. Auch Strafe sieht der Erlöste nicht mehr in seinem Leiden; denn seiner neuen Persönlichkeit fehlt ja das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit. Abgesehen nun davon, daß Schleiermacher den letzten Punkt nicht stichhaltig begründet, entspricht auch das Vorhergehende nicht völlig dem christlichen

Bewußtsein. Denn wenn ein Leid den Menschen deshalb nicht in Gegensatz zur Welt bringt, weil es nicht bis in den innersten Grund seines Menschentums einzudringen vermag, so ist das stoisch gedacht. Der Christ wird gegen Gemütserschütterungen nicht unempfindlicher, sondern er nimmt ihnen nur den Stachel für sein Verhältnis zu Gott. Bis ins Innerste getroffen werden und dennoch weder an Gottes Dasein noch an seiner Liebe verzweifeln — das ist christlich. Wer aber dies höhere Ziel erreichen will, muß in der Seligkeit der Erlösung mehr sehen als eine Herstellung der Harmonie mit der Welt. Nicht als ob Schleiermacher sich durchaus damit begnügte — wir fanden sogar in der Regel die Seligkeit als ein Verhältnis zu Gott verstanden; aber er zieht nicht die nötigen Konsequenzen für das Verhältnis zur Welt. Ritschl hat die wichtigste Konsequenz davon mit Recht so formuliert, daß es gilt, die geistige Herrschaft über die Welt zu gewinnen und hat dieser Herrschaft in seiner Lehre von den religiösen Funktionen einen adäquaten Ausdruck verliehen. Gewiß kann nun eine solche Herrschaft in der Form der Harmonie stattfinden. Aber erstens ist das nur eine mögliche Form, neben der eben so berechtigt die Form des Kampfes mit der Welt steht. Sowohl der sündige Zustand der jetzigen Welt als auch der gottgeordnete Kampf ums Dasein giebt dieser Form dasselbe gute Recht wie jener. Für leidenschaftliche Naturen ist sie die gegebene. Weder ein alttestamentlicher Prophet wie Elias oder Jesaias, noch ein Apostel von dem himmelstürmenden Feuergeiste des Paulus dürfte die Seligkeit auch nur ähnlich wie Schleiermacher gedacht haben, wenigstens nicht die werdende Seligkeit, die uns bereits im irdischen Dasein zuteil wird. Und zweitens ist die selige Harmonie der Glaubenslehre nicht so gezeichnet, daß sie eine geistige Herrschaft bedeuten könnte. Zwar eine Herrschaft über die eigene Sinnlichkeit liegt in dem schlechtthinigen Gottesbewußtsein; nach der Sittenlehre (I 12, S. 516) ist „das Gefühl, daß es eine Gewalt des Geistes über das Fleisch giebt“, sogar „das eigentliche Grundgefühl des Christen“. Darin liegt ein mächtiger Keim zu einer allgemeinen Herrschaft über die Welt. Aber Schleiermacher hat diesen Keim nicht entwickelt. Angeregt war das Streben nach



geistiger Herrschaft über die Welt, das in der Theologie endlich durch Ritschl zur Geltung gekommen ist, schon damals in der Philosophie. Schleiermacher selbst hatte einst mit Freude etwas davon in Fichte's „Bestimmung des Menschen“ gefunden: „Weiß ich doch nun . . ., wie ich zur Sinnenwelt komme und was sie mir ist und wie alle Herrschaft, die sie über mich auszuüben, und aller Widerstand, den sie mir entgegenzusetzen scheint, eben nur ein Schein ist“ — (Athenäum 1800. Werke III 1, S. 527). Jedoch in seiner Theologie zeigt sich keine Spur von einer Uebernahme solcher Anregungen. Herrschaft über die Welt kennt er zumeist nur im technischen Sinn, in dem von Gen. 1, 28 (z. B. § 59, 2, 3, 320). Wenn die Predigten die Freiheit der Kinder Gottes gegenüber der Welt sehr wohl zu preisen wissen (vgl. S. 25), so beweist dies nur, daß Schleiermachers Christentum weit reicher war, als es in seinem theologischen System zum Ausdruck gekommen ist. Thatsächlich ist mit Recht die „heilige Wehmut“ eins der meist zitierten Worte aus den Reden, und in der Seligkeit der Glaubenslehre klingt sie ebenfalls wieder. Die selige Harmonie ist weit eher Resignation, eine Unterwerfung unter das Weltgeschehen, eine einfache Unterdrückung aller starken Gefühle. Jede ausgeprägte Stimmung, sei es der Freude oder des Schmerzes, gilt ihr als minderwertig, als Merkmal des siegenden sinnlichen Selbstbewußtseins. Die Seligkeit trägt nur „das Gepräge ruhiger Freude“, ist aber nirgends das, was wir wirkliche Freude oder kindliche Heiterkeit nennen. Sie erinnert unwillkürlich an die höchst unkindlichen Worte, mit denen die kleine Sophie sich in der Weihnachtsfeier der für ein Kind so zweifellosen Antwort auf die Frage entzieht, ob sie lieber fröhlich oder traurig sei (I 1, S. 489 f.). Sogar alle frommen, dem Gottesbewußtsein entquellenden Wünsche sollen nach der Glaubenslehre im Erlösten eigentlich schweigen; mit ihnen selbst das Gebet um das Kommen des Reiches Gottes, ja die wunschlose Ergebung und Dankbarkeit gegenüber der augenblicklichen Schickung. Man soll, „die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolges festhaltend, in der Freude an Gott zur vollkommenen Ruhe gelangen“ (§ 146, 1. 4, 431). Vollkommene Ruhe, das ist das Stichwort dieser Seite der Schleier-

macherschen Frömmigkeit. So muß denn die christliche Sittenlehre dort, wo sie am deutlichsten von der „absoluten Seligkeit“ redet, Christum geradezu entschuldigen, daß er trotz seines seligen Bewußtseins nicht in beschaulich-genießende Ruhe versinkt, sondern aus demselben die Impulse seiner Thätigkeit entnimmt (I 12, S. 38 f.). Die Künstlichkeit dieser Entschuldigung zeigt, wie der ästhetische Charakter der Seligkeit auch dem theologischen System gefährlich werden kann. Zu der Beeinträchtigung des teleologischen Zuges, die Ritschl vollzogen glaubt, war von da aus nur ein Schritt; nur durch seine allmächtige Dialektik rettete er sich vor dem Zwang, ihn zu thun.

Die Ursache dieser im Seligkeitsbegriffe ruhenden Passivität liegt tiefer. Der ganzen Stimmung Schleiermachers fehlt die Empfindung, daß der Mensch etwas vor Gott und gegenüber der Natur bedeutet; trotz der tiefen Fassung der Persönlichkeit, oder besser, da dies Wort von Schleiermacher in Wirklichkeit anders beinhaltet wird, des religiös gesammelten menschlichen Innenlebens, wird der Mensch für Gott nicht über die Natur emporgehoben. Nach § 58, 2 (3, 315) muß sogar „der Schein vermieden werden, als ob der Mensch solle als der Mittelpunkt alles endlichen Seins dargestellt werden, inbezug auf welchen allein alles eine Vollkommenheit habe“. Was neuerdings naturphilosophische Geister wie Troels-Lund<sup>1)</sup> und Schneidewin<sup>2)</sup> so lebhaft fordern, das ist in der Glaubenslehre Schleiermachers längst erfüllt, wohl unter dem Einfluß der damaligen romantisch-ästhetischen Naturphilosophie. In seiner Erfüllung aber hat es sich religiös als ungenügend erwiesen. Denn sobald der Mensch auch Gott gegenüber völlig unterschiedslos in die unendliche Fülle der Geschöpfe eingliedert wird, verliert das Streben nach einer geistigen Herrschaft über die Welt und das Schicksal die religiöse Nahrung, durch die es allein belebt und zum Siege geführt werden kann. Aber auch für die Stellung des Menschen

<sup>1)</sup> Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Leipzig, 1899.

<sup>2)</sup> Die Unendlichkeit der Welt, nach ihrem Sinn und nach ihrer Bedeutung für die Menschheit. Berlin, 1900.

zu Gott ist die Folge unheilvoll. Steht der Mensch für Gott nur eben der leblosen Natur gleich, so ist von vornherein ein Verkehr mit Gott ausgeschlossen. Gott nimmt keine Rücksicht auf den Menschen, weder im Guten auf sein Gebet noch im Bösen auf seine Sünde. Daher wird der Erlösungsratschluß, wo er vom Standpunkt Gottes aus beurteilt wird, jeder Verbindung mit der Sünde enthoben; „der Allmächtige kann nicht etwas ordnen um eines andern willen, welches er nicht geordnet hat“ (§ 89, 1. 4, 17). Der Mensch verliert seinen Selbstzweck und behält ein religiöses Daseinsrecht nur insofern, als er ein Werkzeug der göttlichen Weltregierung wird. Eine Würdigung der menschlichen Freiheit über die engen, bei der Darstellung gezeichneten Grenzen hinaus ist von solcher Grundanschauung aus unmöglich.

Endlich die dogmatisch schlimmste Folge derselben ist die ungenügende Ausnutzung des neuen, fruchtbaren Gesichtspunktes, den Schleiermacher durch die Mittelstellung der Person Jesu für die Erlösungslehre gewonnen hatte. Jesus kommt zumeist nur wie die späteren, rein-menschlichen Träger der Erlösung als urbildliches Subjekt der neuen Frömmigkeit in Betracht, ohne persönlichen Eigenwert und sittlich-religiösen Offenbarungscharakter. Hier liegt der innerste Grund dafür, daß man immer wieder in Schleiermachers Christus mehr ein religiöses Prinzip als eine historische Gestalt erkennen will. So falsch diese Annahme ist — die Schuld daran trägt zu einem guten Teil die Glaubenslehre selbst. Schleiermacher hatte nicht vermocht, das Bewußtsein der Sündenvergebung systematisch abzuleiten — in der sündenvergebenden Gestalt Jesu, in dem gläubigen Blick auf den bei aller Strenge doch gnädigen Herrn lag die Möglichkeit, ihm eine haltbare Grundlage zu geben. Außerdem konnte die energische Betonung der Persönlichkeit Jesu einen Schatten bannen, den Schleiermacher nicht bemerkt hat, den aber gerade seine Auffassung vom Menschenwert nur allzuleicht werfen konnte, das zerschmetternde Gefühl der absoluten Nichtigkeit. Es giebt in der modernen dogmatischen Literatur kaum ein Buch, das in sachlicher Beziehung mehr an die Glaubenslehre erinnerte, als Herrmanns: „Verkehr des Christen mit Gott“; aber in der Ausschöpfung des tiefen Inhalts, den das innere Leben

Jesu für den Menschen und den Dogmatiker vor allem in den eben erwähnten zwei Fragen bietet, geht er weit über Schleiermacher hinaus. Denn für diesen war eine unüberwindliche Schwierigkeit in der dogmatischen Verwertung der Gestalt Jesu das Schema der Selbstdarstellung des Gottesbewußtseins, das alle Verästelungen des Erlösungsprozesses zusammenfassen sollte. Es duldet keine Hervorhebung und religiöse Wertung einzelner Züge wie der sündenvergebenden Liebe in Jesu; es hindert den Menschen, die Grundlage des Bewußtseins der Sündenvergebung anderswo zu suchen als in seinem eigenen, durch den Totaleindruck Jesu „erregten“ Herzen. Was Predigtstellen wie die über Joh. 5, 24 (II 8, S. 349 f.) als religiösen Besitz Schleiermachers erweisen, das ist auf diese Weise der theologischen Ausmünzung verlustig gegangen (vgl. oben S. 55—57).

Man hat wie manches andere so auch diese Unterschätzung der menschlichen Freiheit und Persönlichkeit aus dem Spinozismus Schleiermachers ableiten wollen. Schleiermacher verwahrt sich eifrig dagegen (an Delbrück 2. Jan. 1827. Briefe IV, S. 375) und beruft sich vielmehr auf Augustin oder den reformierten Praedestinationianismus. Mag deren Einfluß auch gewirkt haben, mag ferner die weibliche Gemütsart Schleiermachers in Betracht kommen, an die Dilthey und Bleek erinnern, oder der Gang seiner inneren Entwicklung, der ihn früh, noch vor Ausbildung seines Christentums, zu starker Resignation geführt hatte — jedenfalls ist ein Hauptgrund für das, was man in der Regel ausschließlich von seinem Spinozismus ableitet, der unbestreitbare ästhetische Zug seiner Frömmigkeit.

Also ist Ziel und Durchführung der Erlösung gleichmäßig durch den ästhetischen Einschlag berührt. Jenes, indem die Seligkeit eine einseitige Fassung erhält; diese in der ungenügenden Wertung der Persönlichkeit überhaupt, der Person Christi im besonderen. Dort wirkte ganz allgemein die ästhetische Stimmung der Zeit; hier brach sich zugleich ein ästhetischer Grundsatz freie Bahn: der Grundsatz der Offenbarung oder der Selbstdarstellung und Ahndung. In der zweiten Abhandlung über das höchste Gut wird das Himmelreich eine „Gemeinschaft des

tiefften Selbstbewußtseins“ mittels geistiger Selbstdarstellung in ernstesten Kunstwerken“ (vgl. oben S. 135 f.) genannt — ein kurzer Ausdruck für die enge Verbindung, in der Schleiermacher Religion und Kunst dachte. Die Selbstdarstellung ist eine künstlerische Schöpfung, die der Mensch ohne bewußten Zweck vollbringt, nur dem im Gattungsbewußtsein wurzelnden Drange zur Mitteilung folgend. Sie kommt als solche, wenn schon in andre Worte gekleidet, in unserer Aesthetik zu wachsender Geltung. Ganz ähnlich, wie die Definition, die Schleiermacher in der Psychologie (vgl. oben S. 67) für die Selbstdarstellung giebt, lauten ja die Erklärungen der Kunst, auf die man sich in unserer Zeit nach Ueberwindung des Naturalismus wieder zu einigen scheint: Die Kunst ist das Eröffnen der Persönlichkeit, die Mitteilung der tiefsten Gefühlswelt durch äußere Darstellung! Schleiermacher sieht Religion und Kunst in so enger Verbindung, daß er dies ganz ästhetische Prinzip zur Alleinherrschaft auch in der Religion führt. Er wendet es sogar auf Gottes Handeln an, während er sonst eine Verschmelzung der menschlichen und der göttlichen Betrachtungsweise sorgfältig meidet. Der ganze Erlösungsprozeß wird, von Gott aus betrachtet, ein großes Kunstwerk. Daher darf man hier ebensowenig von Zweck reden, wie bei den religiösen Elementen des menschlichen Handelns. Jeder Zweck ist dem Kunstgebiet fremd (z. B. Psychologie III 6, S. 246). Die Thätigkeit Gottes im Erlösungsprozeß, der ja wieder identisch mit dem Prozeß der Schöpfung und Erhaltung ist, muß als ein Organismus vorgestellt werden, in dem „jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben, jedes Auseinander auch ein Ineinander, jeder Teil auch das Ganze ist“ (so die erste Abhandlung über das höchste Gut III 2, S. 460 von der Gesamtwirkung der Vernunft. Aus der Glaubenslehre vgl. besonders § 168, 1. 4, 521 f.). Der Erlösungsprozeß als Kunstwerk ist folglich eine Art von Selbstdarstellung Gottes.

Dürfen wir es tadeln, daß Schleiermacher ein so durchaus ästhetisches Prinzip in der Dogmatik angewendet hat? Wohl keinesfalls eher, als bis seine Vorzüge durch ein anderes, besseres Prinzip ersetzt sind. Die Schleiermachersche Theorie aber scheint mir

noch jetzt der einzige wirklich ausgeführte Versuch zu sein, wie man die religiöse Wechselwirkung der Menschen in psychologisch richtiger Weise dogmatisch verwerten kann. Lehre und Vorbild sind zwei Begriffe, die ihre Bedeutung im religiösen Leben nie verlieren werden. Aber sie haben sich schon in der Theologie der Aufklärung unfähig erwiesen, die tiefsten Tiefen der Religion zu erfassen. Wenn man neuerdings an die Suggestion erinnert, so wird damit keine Erklärung gegeben, sondern einfach die Thatsache der unmittelbaren Willensübertragung behauptet. Sie bildet gewiß eine treffende Formel für manchen Unterrichts- und Kanzelerfolg; aber sie ist nur bei einer Wirkung von willensstarken auf willensschwache Naturen möglich, paßt also keineswegs für das religiöse Leben in seiner ganzen Tiefe und Weite. Das Prinzip der Selbstdarstellung und Ahndung hat folglich noch immer sein Recht. Aesthetisch ist es ja außerdem nur in formaler Beziehung, d. h. sofern es innere Vorgänge äußerlich wahrnehmbar — wahrnehmbar wenigstens für gleiche und ähnliche Naturen — gestalten und auf andere anregend einwirken läßt. Darin aber liegt kein Fehler, sondern sogar ein unschätzbare Wert für das gesamte unsichtbare und in Worten nicht faßbare, aber der Mitteilung und Verbreitung bedürftige Leben des Gemüths. Das Prinzip der Selbstdarstellung verallgemeinert denselben Gedanken, den praktische Theologen so gern in die Forderung kleiden, daß jede Predigt und geistliche Wirksamkeit den Charakter des Zeugnisses an sich trage. Es bleibt nicht bei den Trägern des kirchlichen Amtes stehen, sondern zieht alle wirklichen Christen in den Dienst des religiösen Lebens. Es bietet die notwendigen Stützpunkte für die Durchführung des Individualismus und für die Ableitung der Gemeinschaft gerade aus der Erlösung der Einzelnen. Freilich ist es Schleiermacher kaum zum klaren Bewußtsein gekommen, welche feste Stellung er dadurch gegenüber der Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen und der Gemeinschaft besaß; sonst hätte er die in der Darstellung gekennzeichneten Schwankungen und Mängel vermieden.

Hat nach alledem die Dogmatik Grund genug, das Prinzip der Selbstdarstellung, wenn auch vielleicht mit andern Worten,

festzuhalten, so darf sie ihm doch nicht die Alleinherrschaft überlassen. Denn sie besitzt in ihm nur einen Ausdruck für das, was Religion und Erlösung in ihrer Wirkungs- und Äußerungsart mit den sonstigen Thatsachen des inneren Lebens gemein haben; der besondere sittlich-religiöse Gehalt wird naturgemäß dabei zurücktreten müssen. Es bedurfte also einer speziellen religiös-dogmatischen Ergänzung. Der Begriff der Offenbarung konnte sie bieten: aber Schleiermacher wendet ihn zumeist allgemein auf die Äußerung des Innenlebens an, statt ihn auf die Kundgebung Gottes in dem Innenleben einzelner Menschen, etwa Christi und der Propheten, zu beschränken. Nur außerhalb des strengen Systems (vgl. S. 55 ff.) treten deutliche Ansätze auf, die gefährliche Lücke zu füllen. Eine andere Besonderheit des religiösen gegenüber dem ästhetischen Gebiete liegt darin, daß es sich auf ihm nicht allein um die Auswirkung eines gegebenen Besitzes, sondern auch um ein inneres Ringen nach weiterer Vervollkommnung handelt. Die Thatsache kennt Schleiermacher wohl (vgl. S. 84 f.), aber er wertet sie nicht systematisch nach ihrer wirklichen Bedeutung. Innerhalb des Prinzips der Selbstdarstellung konnte sie keine Geltung gewinnen (vgl. S. 103 f.). Der Vorwurf einer ästhetischen Beeinflussung kann sich also nicht auf die Anwendung jenes Prinzips an sich berufen, sondern nur darauf, daß Schleiermacher alle religiös-dogmatischen Interessen durch dasselbe befriedigt glaubte. Der Mangel ist ähnlich wie bei der ästhetischen Fassung der Seligkeit: Schleiermacher spiegelt eine individuell berechnete und mögliche, aber sehr einseitige Form der christlichen Frömmigkeit; dem normalen christlichen Bewußtsein, das er doch darstellen will, wird er nicht völlig gerecht.

Immerhin müssen wir es Schleiermacher danken, daß er der ästhetischen Zeitstimmung nicht einen schlimmeren Zoll gezahlt hat. Die Zeit, in der das Gerippe seines dogmatischen Systems sich bildete, war bis ins tiefste Herz ästhetisch veranlagt. Ueberall herrschte in den zukunftskräftigen, führenden Kreisen die Poesie und die ästhetische Betrachtungsweise. War sie doch damals fast die einzige, die eine kunstvolle, psychologische Behandlung gefunden hatte! Zeigten nun ihre Gesichtspunkte und Maßstäbe, von der

Sonne der poetischen Kultur beschienen, eine weit größere Feinheit und Reinheit als alle übrigen, so mußten sie unwillkürlich auch auf andern Gebieten des geistigen Lebens ihren Einzug halten. Wie ernsthaft haben nicht die Romantiker der ersten Periode versucht, von ästhetischen Mittelpunkten aus all die Errungenschaften der Kultur und des Wissens zu einer neuen Weltanschauung zu verdichten! In der Theologie konnte ihr Einfluß um so stärker wirken, als gerade das religiöse Problem der Erlösung von den Dichtern viel behandelt wurde. Auch unsere Klassiker und Romantiker hatten eine Erlösung gepredigt; eine Erlösung, bei der das wild begehrende oder von Kummer zerrissene Herz durch den Blick auf die schöne Form eines Kunstwerks seine Ruhe fand. Vor allem war es Schiller, der in philosophischen Gedichten und andern Werken einen ästhetischen Idealismus als Surrogat der christlichen Erlösung verbreitete. Noch jetzt sprechen ästhetische Kreise als innerstes religiöses Bekenntnis das nach, was er z. B. in dem Gedichte „Das Ideal und das Leben“ so eindrucksvoll verkündet:

Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,  
Und im Staube bleibt die Schwere  
Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück.

Aber in den heitern Regionen,  
Wo die reinen Formen wohnen,  
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.  
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,  
Keine Thräne fließt hier mehr dem Leiden,  
Nur des Geistes tapfrer Gegenwehr.  
Lieblich, wie der Iris Farbenfeuer  
Auf der Donnerwolke duftgem Tau,  
Schimmert durch der Behmut düstern Schleier  
Hier der Ruhe heitres Blau.

Herrliche Worte, die auch als Außenwerk der christlichen Erlösung angegliedert werden können! Aber für sich genommen doch ein Lobgesang der ästhetischen Selbsterlösung. Schopenhauers Lehre von der Selbsterlösung durch ästhetische Kontemplation hat in der klassischen und romantischen Zeit ihre Wurzeln. Wenn aber einerseits die ästhetischen Kreise das religiöse Problem zu lösen ver-



suchten und andererseits ästhetische Maßstäbe überall Eingang fanden, dürfen wir uns über Schleiermachers Art nicht wundern. Selbst ein Träger der Romantik, nahm er aus ihrem Geist herüber, was sich irgend mit seinem religiösen Gewissen vertrug. Daß er es that, das war sein Recht und seine Pflicht. Denn über die rationalistische Art des Christentums und der Dogmatik konnte der in Kant verkörperte Strom der damaligen Geistesentwicklung nicht hinausführen; wohl aber vermochte es eben die ästhetische Strömung, die in den Klassikern und Romantikern ihre Propheten besaß. So hat Schleiermacher die Sprache seiner Zeit benutzt, um die Arbeit der Dogmatik an seinem Teile zu fördern. Wenn sich dabei einzelne Mängel ergaben, so bildeten sie doch lediglich die Schatten, die eine Sonne wirft.

## 2. Der Einfluss der monistischen Philosophie.

Betraff der ästhetische Einfluß zuweilen das religiöse Heiligtum der Erlösung selbst, so macht ein anderer störender Einfluß der Zeit sich lediglich in der Theorie geltend. Nicht mit Unrecht hat man das ausgehende 18. Jahrhundert und den Anfang des 19. Jahrhunderts eine Zeit der allgemeinen Begriffe genannt. Die Blüte aller Natur- und Geisteswissenschaften hatte der Kenntnisse und Einzelergebnisse so viele zu Tage gefördert, daß aus dem Streben nach ihrer Beherrschung eine ganze Treibhauskultur von Klassifizierungen, Schemen und Theorien erwachsen mußte. Den so entstehenden allgemeinen Begriffen aber gab ein Gemisch von Platonischer Ideen- und Kantischer Kategorienlehre oder sogar der Fichtesche Idealismus den Schein des realen Gehalts und wirklicher Erkenntnisse. Auch in Schleiermacher ist diese Richtung mächtig geworden, die in Hegel ihren größten Sohn gebar. Sobald nun die Ueberordnung der allgemeinen Begriffe auf das religiöse Gebiet verpflanzt wurde, erhielt sie unwillkürlich den glänzenden Schimmer einer höheren göttlichen Betrachtungsweise. Deistische Gedankengänge hatten die Vorarbeit gethan. Wie dann Kant (Religion innerhalb . . . II 1 a; Harten-

stein 6, S. 223) die Menschheit zum Objekt des göttlichen Rat- schlusses gemacht hatte, so findet nun Schleiermacher die „ver- wirrende Mannigfaltigkeit“ des einzelnen nicht würdig, von Gott besonders beachtet zu werden. Seine ästhetische Einseitigkeit ließ den in der Betonung der menschlichen Persönlichkeit bestehenden Gegenpol nicht zu seinem Rechte kommen, und so verfiel er ret- tungslos dem abstrahierenden Zuge der Zeit. Mit Sätzen wie dem: „Die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben gehört nur dem Irdischwerden der Vernunft an“ (Erste Abhandlung über das höchste Gut III 2, S. 466) gerät er in völligen Ge- gensatz zu der sonst bei ihm vorhandenen Würdigung der Indi- vidualität (S. 126 ff.). Er konnte, wie wir in der Darstellung gesehen haben, nicht dabei stehen bleiben, der Erlösung des Ein- zelnen die Entstehung einer erlösten Gemeinschaft nebenzuordnen, sondern aus der Gemeinschaft wurde die Gattung und Natur, aus der Beiordnung aber eine herrschende Stellung. Da das Organische, die wechselseitig verbindende Ergänzung, in seinem Begriff der Gemeinschaft fast gänzlich fehlte und die Bedeutung der Gemeinschaft sich zu einem guten Teile auf das abstrakte Gat- tungsbewußtsein gründete, so war der Uebergang nicht schwer. Er ist Schleiermacher kaum recht zum Bewußtsein gekommen; sonst würden wir irgendwo eine gegenseitige Abgrenzung der vielen Gemeinschaftsbegriffe, wie neues Gesamtleben, Kirche, Reich Got- tes, Gemeinde auf der einen, menschliche Gattung, Natur und Geschlecht auf der anderen Seite finden. Immerhin zeigt die Glaubenslehre allein noch nicht, zu welcher Auflösung der Gemein- schaft und Persönlichkeit dieser Weg führte. Aber in der philo- sophischen Sittenlehre zieht Schleiermacher um so rückhaltloser alle Konsequenzen. Die menschliche Gattung ist ein Produkt unper- sönlicher Größen, der Vernunftkraft und der Naturmasse. Der Ehrentitel des Einzelnen ist, daß er einen „Vernunftpunkt“ bildet (§ 157 III 5, S. 117). „Jedes Einzelwesen ist als ein für sich gesetztes Ineinander von Vernunft und Natur selbst nur Organ und Symbol und also nur sittlich, inwiefern in ihm und von ihm aus für die Vernunft überhaupt die Natur überhaupt organisiert wird und symbolisiert“ (§ 157. III 5, S. 117, ed. Twisten

S. 51). In der Glaubenslehre hält der subjektive religiöse Charakter glücklicherweise solche Konsequenzen zurück. Aber wo die „göttliche“ Betrachtungsweise herrscht, da wird doch überall statt des konkreten Einzelmenschen die vollendete Schöpfung der abstrakten menschlichen Natur das Objekt der Erlösung.

War Kant dabei stehen geblieben, die Menschheit als einheitliche Größe zusammenzufassen, so überschreitet Schleiermacher in seinem Streben nach allgemeinen Begriffen auch die Grenzen des geistigen Lebens. Wie es überhaupt keine absoluten Gegensätze giebt, sondern selbst in den scheinbar entgegengesetztesten Dingen nur ein relatives Mehr oder Minder derselben Faktoren, so sind auch Geist und Natur sich nicht völlig entgegengesetzt, sondern sie enthalten gleichberechtigte Erscheinungsformen des Göttlichen. Im Grunde müssen auch dieselben Gesetze für beide gelten. Wir haben das eine kennen gelernt, das von der allmählichen Verbreitung über den Raum (S. 64). Es findet seine weitere Ausführung an einigen Stellen, in denen Schleiermacher mit physikalischen *Ausdrücken* die Wirkung Christi beschreibt.

A. Ritschl hat die wichtigsten zusammengestellt und fährt sein schwerstes Geschütz gegen sie auf (Rechtf. u. Verf. I, S. 513 ff.). Für speziell physikalisch bestimmt hält er die Thätigkeit Christi § 88, 4 (4, 15) und 89, 2 (4, 18). Dort heißt es: Das neue Gesamtleben „ist in Beziehung auf den Erlöser selbst zwar kein Wunder, sondern schon das sittliche Naturwerden des Uebernatürlichen, denn jede ausgezeichnete Kraft zieht Masse an sich und hält sie fest“. Hier: Die höhere Vollkommenheit Christi muß „auf die gleiche Natur erregend und mitteilend wirken, zuerst um an der Differenz das Bewußtsein der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber um durch die Assimilation auch die Unseligkeit aufzuheben“. Hinzufügen ließen sich Stellen, wie § 149, 2 (4, 447) oder in den Predigten II 2, S. 618, in denen ebenfalls von der Anziehungskraft Christi in der Bildung der christlichen Gemeinschaft die Rede ist. Während sich hier überall die Wirkung Christi auf die Gemeinschaft richtete, nennt Ritschl dabei für die Einzelnen noch § 100, 2 (4, 96 f.): „Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers wird am besten gedacht unter der Form einer ein-

dringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr zuwendet, als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieselbe Weise, wie wir jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben“. Obwohl Ritschl diese Betrachtung nicht physikalisch, sondern ästhetisch nennt, macht er doch selbst keinen allzugroßen Unterschied zwischen jenen und dieser Stelle. „Denn ein Charakter, welcher durch den harmonischen Eindruck der Schönheit anziehend wirkt, stellt die zur geistigen Natur gewordene Sittlichkeit dar, welche deshalb in der Weise der Natur zu wirken scheint; umgekehrt wird durch die anziehende Kraft der Schwere die Harmonie der mechanischen Bewegung hergestellt, durch die Assimilation die Wahlverwandtschaft der Stoffe zur möglichen Gemeinschaft im organischen Leben erprobt, also etwas bewirkt, was der Schönheit analog ist“ (Rechtf. u. Verf. I S. 514). Er hat damit insofern Recht, als nach Schleiermachers Anschauung zwischen der Wirkung Christi auf die Einzelnen, die Ritschl ästhetisch, und der auf die Gemeinschaft, die Ritschl physikalisch nennt, kein Unterschied ist. Das zeigen die zitierten Stellen selbst, wenn man sie im Zusammenhang betrachtet; noch deutlicher aber zeigt es eine andere, die von Ritschl nicht erwähnt wird. Denn § 113, 2 (4, 233), wo wieder das Sichorganisieren oder Naturwerden des Uebernatürlichen in Christo eine anziehende Thätigkeit genannt wird, setzt ausdrücklich die Wirkung Christi auf die Einzelnen gleich mit der Bildung einer Gemeinschaft.

Betrachten wir zunächst die eine Seite des Vorwurfs, die sich wider das ästhetische Element wendet. Nach Ritschls Auffassung läßt Schleiermacher Christum durch den harmonischen Eindruck seiner inneren Schönheit wirken; und zwar allein durch dies Mittel. Denn er wendet ein: „Dieselbe wird gewiß zur Befehrung eines Menschen mitwirken, aber das ästhetische Gefallen an Christi Lebensbild allein wird nicht als das zureichende Motiv des Willensentschlusses der Sinnesänderung anerkannt werden können“ (S. 514). Jedoch auch Schleiermacher würde es nicht als solches anerkennen; in der Frömmigkeit nur eine „innere Schönheit der Seele“ zu sehen, weist er scharf als Verstoß gegen

die teleologische Glaubensweise des Christentums zurück (§ 9, 2. 3, 54). § 33, 2 (3, 173) erwähnt er auch in der „Strenge des Gottesbewußtseins“ ein Moment, das sich kaum in die harmonische Schönheit hineinpressen ließe. Vollends der Zusammenhang der einen angezogenen Stelle (§ 89, 2. 4, 18) spricht direkt gegen den Gebrauch, den Ritschl von ihr macht. Da ist von der Sünde, an der ja die Häßlichkeit nie als das eigentlich Störende erscheint, und von „bestehendem Geschichtszusammenhang“ die Rede, und die Anziehung Christi ist durchaus nicht ästhetisch verstanden, sondern als Beispiel für das geschichtliche Gesetz, daß bei gleicher Naturanlage ein höher entwickeltes Wesen den geringer entwickelten Anstoß und Kraft zur eignen Weiterentwicklung giebt. Die Erlösung durch den harmonischen Eindruck der inneren Schönheit Jesu würde auf die rein ästhetische Erlösung unserer Klassiker und Romantiker oder die Schopenhauers hinauslaufen; bei Schleiermacher aber handelt es sich im Grunde — eine ästhetische Färbung haben ja auch wir anerkannt — nicht um ein Stillewerden in der Betrachtung fremder Schönheit und um Verneinung des Willens, sondern darum, daß der Erlöste seine religiöse und ethische Kraft in den Strom des neuen Lebens einmünden läßt, der von Jesu ausgeht; der Wille soll auch durch die Seligkeit nicht verneint, sondern veredelt und einem höheren Prinzip dienstbar gemacht werden. Also hier können wir einen ästhetischen Einschlag nicht entdecken. Es ist etwas durchaus Verschiedenes, nur in der Selbstdarstellung Christi und der Erlösten ein ästhetisches Prinzip zu erkennen oder auch den geistigen Inhalt dieser Selbstdarstellung ästhetisch statt religiös zu finden.

Anders steht es mit dem Vorwurf der physikalischen Betrachtungsweise, den Ritschl gegen die Anwendung des Gesetzes von der massenanziehenden Kraft auf die Heilsgeschichte erhebt. Er bleibt unabhängig von jenem ersten bestehen. Die Anziehung kann man nach den Gesetzen des Magnetismus vor sich gehen lassen oder besser nach einem anderen physikalischen Gesetze, daß eine gleichmäßig vorwärtsbewegte Flüssigkeit alle kleineren, in Kanälen auf sie stoßenden ansaugt und mit sich fortzieht. Immerhin ist zu bedenken, daß wir auch hier nur Bilder vor uns haben;

es fehlt nirgends an psychologischer Vermittelung. In der Darstellung vermochten wir die fraglichen Stellen wegzulassen, ohne daß eine merkbare Lücke entstanden wäre. Außerdem ist das Bild von der anziehenden Kraft insofern nicht ganz unwürdig, als es sich auf die Macht der Persönlichkeit, besonders Christi, und auf die unbedingte Ursächlichkeit Gottes stützt. Die Freiheit des Menschen glaubt Schleiermacher dabei genügend zu wahren, indem er die reine Passivität gegenüber dem Erlösungsprozeß ausschließen will. Wenn ihm das nicht klar gelingt, so ist doch das Streben unverkennbar (vgl. oben S. 73 ff.). Natürliches und Uebernatürliches sollen sich in der Erlösung vereinigen; das Uebernatürliche wird in ihr natürlich und wirkt auf natürliche Weise (vgl. z. B. § 88, 4. 4, 15; § 117, 2. 4, 248). Aber soviel ist richtig, daß die Grundstimmung der Glaubenslehre mehr zur Anwendung der physikalischen Gesetze auf die Heilsgeschichte neigt, als es uns recht erscheint, die wir durch Kant und Ritziel einen stärkeren Gegensatz zwischen Natur und Geist, eine unbedingte Herrscherstellung der sittlichen Willenskraft zu fordern gewohnt sind. Schleiermacher weiß zwar auch, daß der Geschichtssinn „ganz vorzüglich dem Christentume zu Grunde liege, in dem ja alles darauf zurückgeführt wird, wie sich der Mensch zu dem Reich Gottes verhalte“ (vgl. 5. Anmerkung zur 3. Rede, I 1, S. 314), aber er ist darin ein Gegner Kants, daß er, wohl als Verehrer Spinozas und Kenner der naturbeseelenden romantischen Naturphilosophie, Geschichte und Geist womöglich mit der Natur und ihrer Entwicklung zusammenfaßt. Genauer führt er den Zusammenhang in der Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz aus (III 2, S. 397 ff.); aber auch in der Glaubenslehre kennt er einen Naturzusammenhang, der das Geschichtliche unter sich begreift (§ 79, 1. 3, 438).

In demselben Maße nun, in dem Schleiermacher das Gebiet der Bewußtseinsthatsachen verläßt, möglichst viele Gebiete zusammenfaßt, und dabei zu theoretischen Abstraktionen emporsteigt, verlieren seine Begriffe an wirklichem Inhalt. Er thut bis zu einem gewissen Grade selbst das, was Bender (vergl. oben S. 32. 33) konsequent und unrechtmäßig fortgesetzt hat. Dadurch erhält

seine Erlösungslehre einen stark formalistischen Charakter, der infolge seiner ästhetischen Maßstäbe noch verschärft wird. Es entgeht der Glaubenslehre so eine Fülle von fruchtbaren Motiven. Gottesbewußtsein, Selbstbewußtsein, Abhängigkeitsgefühl, Urbild, Selbstdarstellung, ahnden, erregen und mitteilen, Vollkommenheit, Unschuldlichkeit, Seligkeit — das sind die Hauptbegriffe der skizzierten Lehre. Sie würden sich wenigstens zum Teil trefflich beinhalten lassen; aber wie wenig positive Anhaltspunkte giebt Schleiermacher selbst für seinen Lieblingsbegriff, die Seligkeit! Am folgenschwersten wird der Formalismus beim Gottesbewußtsein. Soweit dieser Begriff in der Erlösungslehre vorkommt, liegt nichts anderes darin, als Abhängigkeit und Empfangen hier, Ursächlichkeit und Geben dort. Zwar hat die Lehre von der Sünde schon die „Eigenschaften“ der Heiligkeit und Gerechtigkeit beigebracht, aber sie werden als minderwertige, eigentlich nur für das Bewußtsein des unerlösten Menschen bestehende Vorstufen der wichtigeren Eigenschaften behandelt, die in der Erlösung zum Vorschein kommen sollen. Durch die Erlösung fallen sie ganz hinweg, aber leider ohne daß zunächst andere an ihre Stelle treten. Zwar die Erlösungs- und damit die Glaubenslehre gipfelt in einer neuen Beinhaltung des Gottesbegriffs mit den Eigenschaften der Weisheit und vor allem der Liebe; man könnte also versucht sein, diese als Erfolg und beabsichtigtes Ziel der Erlösung zu betrachten. Jedoch nicht einmal das wäre, trotz gelegentlicher dahin weisender Äußerungen, richtig. Wir fanden keinen Anlaß, einen Abschnitt darüber in die Darstellung der Schleiermacherschen Lehre einzufügen. Allein es wäre auch nicht genug. Denn die Ueberzeugung von der Liebe Gottes wäre dann die bloße Frucht einer dankbar zurückschauenden Reflexion. Der Fehler des rein Formalen aber würde innerhalb der Erlösungslehre nur dann gründlich gehoben, wenn die Liebe oder Gnade Gottes schon im Prozeß der Erlösung selbst eine wirksame Rolle spielte. Dafür jedoch ist die strenge Systematik der Glaubenslehre zu eng. Auch der Baustein, auf den sich das Motiv der wirksamen Liebe Gottes am ehesten gründen könnte, das prophetische Amt Christi, wird zu einer neuen Formel für seine Selbstdarstellung in Wort und Werk, d. h. eben-

falls zu einem rein formalen Begriff gestempelt. Wir kommen hier abermals auf den mehrfach betonten Punkt zurück: es hätte gegolten, das Innenleben Christi auszuschöpfen und als Offenbarung Gottes oder als Erkenntnisprinzip Gott gegenüber zu nutzen. Mit einem Schlage hätte sich dadurch so manche Lücke geschlossen: das Bewußtsein der Sündenvergebung wäre erklärt, das der Wichtigkeit gehoben gewesen, und der Vorwurf des formalen Charakters würde wenigstens zu einem guten Teile dahinfallen.

In der formalistischen, der abstrahierenden, der Natur und Geist vermengenden Eigenart der Schleiermacherschen Erlösungslehre tritt einundderselbe Zug hervor. Er gehört zu seiner Individualität, ist aber zugleich durch die Zeitbildung bedingt. Er bietet einen theoretischen Spiegel des ästhetisierenden Fühlens und Denkens, das, wie wir sahen, Schleiermacher ebenfalls mit seiner Zeit teilte. Im weiteren Sinne, nicht in dem engeren Ritschls, darf man deshalb auch jene theoretische Besonderheit Schleiermachers, die in den physikalischen Bildern ihren Ausdruck fand, ästhetisierend nennen. In Natur und Geist, im Denken und im Sein glaubte man Gott, in allem Endlichen glaubte man das Unendliche zu haben. Wo aber empfand man die Immanenz eines Unendlichen im Endlichen, die Zusammengehörigkeit von Geist und Natur klarer als im schönen Kunstwerk? Das Verhältnis von Form und Stoff, von Idee und Gestaltung enthielt all das in sich, was man suchte; die ästhetische Betrachtungsweise mußte daher die Zauberformel bieten, die alle Schwierigkeiten spielend löste. Sie führte philosophisch auf einen voreiligen Monismus, auf eine Vermengung der natur- und geisteswissenschaftlichen Maßstäbe, die völlig von dem Inhalte der einzelnen Gebiete abstrahierte. Man übersah, daß dies ästhetisch-monistische Verfahren für eine andere Errungenschaft derselben Zeit den Tod bringen mußte: für die Entdeckung der Persönlichkeit und Individualität sowie für die Verlegung von Religion und Erlösung in deren tiefsten Kern hinein. Es trafen hier Interessen aufeinander, deren Gegensatz nicht recht empfunden und deshalb auch nicht ausgeglichen wurde. Frank meint dasselbe, wenn er sagt: „Schleiermacher operiert



fälschlich mit den Begriffen Individuum und Gattung, ohne das Verhältnis der Persönlichkeit zur Natur ins Klare zu setzen“ (a. a. O. S. 109).

Damit aber hängt ein anderes zusammen. Indem Schleiermacher die Erlösung zum Zeitbegriff der Glaubenslehre machte, stellte er das Christentum in die Kategorie der persönlichen Kraft (vgl. S. 97 ff.). Die sieghafte Fortentwicklung, die der Mensch aus eigener Kraft nicht zu vollbringen vermag, soll er durch die christliche Erlösung erreichen. Es ist Schleiermachers besonderer Ruhm, daß er zu diesem Zwecke die Mächte der Geschichte aufgerufen hat. Allein der ästhetische und monistische Zug erlaubte ihm nicht, die ganzen Tiefen der Geschichte auszuschöpfen. Das zeigt sich überall, von dem historischen Ausgangspunkte der Erlösung bis zum letzten Ziel. Die urbildliche Bedeutung Christi (vgl. S. 46 ff.) wurde auf einen Umkreis eingeschränkt, der etwa dem Herrmannschen Ausdruck „das innere Leben Jesu“ gleichkommt. Gegen den Vorwurf, daß darin eine Verwechslung des geschichtlichen Christus mit dem idealen oder die Einschmuggelung eines religiösen Prinzips statt einer geschichtlichen Tatsache liege, mußten wir (vgl. S. 121 ff.) Schleiermacher in Schutz nehmen. Der formal ästhetische Grundsatz der Selbstdarstellung verhilft der Glaubenslehre zu einer starken Wertung der Geschichte und der persönlichen inneren Kraft gegenüber den Gefahren, die inhaltlich von der ästhetischen und spekulativen Zeitstimmung her drohten. Aber Schleiermacher verwendet ihn nicht vielseitig genug: er läßt die geschichtliche Darstellung allzu sehr neben dem dargestellten Innenleben verschwinden. Darum gilt die Kritik, die Kirn an Herrmanns Theorie übt, auch ihm: „Die Beschränkung der grundlegenden Offenbarung auf das innere Leben Jesu kommt einer Flucht aus der Geschichte in eine ungeschichtliche Welt der religiösen Kontemplation bedenklich nahe“<sup>1)</sup>. Ein Grund dazu liegt freilich auch — wiederum genau wie bei Herrmann — auf anderem Gebiete. Kirn verweist mit Recht auf eine Stelle des zweiten Sendschreibens an Yücker (I 2, S. 619 ff.) und sagt: Im

<sup>1)</sup> Glaube und Geschichte. Eine dogmatische Untersuchung von Prof. Otto Kirn. Leipzig 1900. S. 76.

Blick auf die Veränderlichkeit der historischen Anschauungen, die in der alt- und neutestamentlichen Einleitungswissenschaft gegeben sind, „sahen es ihm geraten, die Dogmatik von der Vertretung geschichtlicher Sätze zu entlasten. Schleiermachers Selbstbeschränkung wurzelt also wesentlich in der Erkenntnis von der Unsicherheit der erreichbaren geschichtlichen Resultate, und diese Erkenntnis war ihm ein Antrieb, für die dogmatische Aussage nur dasjenige zu Grunde zu legen, was der Glaube von der fortgehenden Wirkung Christi immer aufs neue erfährt“ (S. 21). Doch wurde diese Ueberlegung durch den ästhetischen Zug zum mindesten verstärkt. Was ferner das Ziel der Erlösung betrifft, so liegt in dem Siege der abstrakten Ausdrücke oder der höheren „göttlichen Betrachtungsweise“ selbstverständlich eine „Flucht aus der Geschichte“. Denn die Geschichte handelt von persönlichen Größen und ihrem gemeinschaftlichen Organismus; sie bedeutet an sich eine menschliche, empirische Betrachtungsweise. Mit der Geschichte aber tritt zugleich die erlösende Kraft zurück, die in ihrer Entwicklung wirkt. Schleiermacher verbaut sich selbst den Weg, auf den die Erlösung als Leitbegriff ihn weist. Er sinkt an wichtigen Punkten zurück in den Intellektualismus, aus dem er sich so kühn und groß erhoben hatte. Allerdings war dieser neue Intellektualismus anders geartet als der orthodoxe oder rationalistische. Er war ästhetisch verbrämt, indem er die schaffende und erlösende Weltregierung Gottes als ein Riesenkunstwerk zu verstehen lehrte und die geschichtlichen Träger dieser Regierung nur als untergeordnete Werkzeuge oder an sich wertlose Teile desselben zu würdigen mußte. Dazu stimmt die Auffassung der Seligkeit als einer wunschlosen Ruhe, die aus der kontemplativen Ergebung in Gottes Weltplan hervorstößt. Die Erlösung gewinnt einen ähnlichen Charakter wie in dem ästhetischen Idealismus jener Zeit.

Allein in alledem verfällt Schleiermacher der Gefahr nur eben soweit, daß man den Irrweg erkennt. Ihn konsequent zu verfolgen, davor hat sein tief erfaßtes persönliches Christentum ihn behütet; theoretisch aber fand er wenigstens bei vielen Fragen einen Halt gegenüber der monistischen und ästhetischen Zeitstimmung, indem er die Kantische Philosophie in seine Dienste zog.

## 3. Der Einfluss Kants.

Früh durch Kant geschult und mit seiner Grundstimmung durchtränkt, hat sich Schleiermacher, trotz aller zuweilen scharfen Polemik gegen ihn, seiner Macht doch nie gänzlich entzogen. Ein letzter Abschnitt soll deshalb den Einfluß Kants in der Erlösungslehre Schleiermachers aufzuspüren suchen; doch wird ebenso wie bei der ästhetisch-monistischen Strömung die Frage außer Spiel bleiben, inwiefern Schleiermacher an die Verwertung Kantischer Gedanken durch andere Theologen anknüpft.

Man hat seit Dilthey schon mehrfach darauf hingewiesen, wie stark Schleiermacher von Kant beeinflusst worden sei. Man hat dabei zumeist an die philosophischen Grundlagen, besonders an die Erkenntnistheorie erinnert. Neuerdings aber mahnt Halpern (vgl. das Verzeichnis der Litteratur) auf diesem Gebiete zur Vorsicht. Da seine Ansicht sich auf eine neue Untersuchung des Entwicklungsganges, den Schleiermachers Dialektik in ihrem allmählichen Ausbau erfahren hat, und zum Teil auf ungedrucktes Material stützt, so wird man mit dem Urtheil zurückhalten müssen, bis vielleicht die Fortsetzung der Diltheyschen Biographie neues Material beibringt. Halpern möchte für den Entwurf von 1811 einen wachsenden Einfluß Kants annehmen, der in dem Entwurf von 1814 den Gipfel erreicht. Weil er formal die beste Ordnung aufweist, sei er von Jonas als Hauptgerüst für den dialektischen Band der Sämtlichen Werke benutzt worden und habe so in Gottschick u. a. den Irrtum erweckt, daß Schleiermachers Erkenntnistheorie einen Kantischen Grundzug besitze. Aber diese Kantische Gestalt sei in der Entwicklung der Dialektik nur vorübergehend gewesen und in hohem Grade wieder abgestreift worden. Können wir an dieser Stelle schwerlich ein Urtheil darüber fällen, so ist das für unsre Untersuchung kein besondrer Schade. Denn die erkenntnistheoretischen, dialektischen Probleme liegen gerade der Erlösungslehre fern. Wichtig für uns ist nur die Behauptung, daß Schleiermacher in verhältnismäßig späten Jahren, 1811—14, es nochmals mit Kantischen Bahnen versucht hat. Allein das Ver-

hältnis Schleiermachers zu Kant ist bisher zu wenig erforscht, als daß man die Behauptung ohne weiteres hinnehmen könnte. Sicher scheint mir vor der Hand nur das Eine, daß nach der romantisch-ästhetischen Periode nochmals eine intensive Beschäftigung Schleiermachers mit Kant und eine Annäherung besonders an seine theologischen Theorien erfolgt ist. Ob sie aber im direkten Zusammenhang mit dem Zurücktreten der romantischen Gedanken steht oder eine Folge seiner akademischen Studien gewesen ist, ob sie also in die Stolper oder in die Hallische oder gar erst in die Berliner Zeit fällt, das ist ganz ungewiß (doch vgl. die S. 173 aufgewiesene Spur). Daher begnüge ich mich hier mit der einfachen Thatsache, daß die Erlösungslehre vielfach und stark an Kants theologische Gedanken, besonders an die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erinnert<sup>1)</sup>.

Auf den ersten Blick scheint allerdings die Erlösungslehre so unfantastisch wie möglich zu sein. Zwar verwendet auch Kant zuweilen die Worte Erlöser und Erlösung, allein er bezieht sie auf die für möglich aber unwesentlich erklärte Einwirkung, die Christus zum Besten der Menschen auf Gott hat. Was Schleiermacher

<sup>1)</sup> Als ich beschäftigt war, die letzte Hand an diese Arbeit zu legen, erhielt ich den Aufsatz, den Dorn er in den Theologischen Studien und Kritiken über das Verhältnis Schleiermachers zu Kant geschrieben hat. Er stellt in dankenswerter Weise und erstmalig die theologischen Meinungen zusammen, die beiden gemeinsam sind. Trotzdem habe ich die folgenden Bemerkungen nicht gestrichen und durch einen Hinweis auf Dorn er ersetzt. Denn dieselben Thatsachen gewinnen im Rahmen der Erlösungslehre deshalb einen besonderen Wert, weil der Hauptbegriff bei Kant fast völlig fehlt. Außerdem hat Dorn er eine Reihe von Ähnlichkeiten aufgezählt, die auch andern Theologen jener Zeit eigentümlich sind und daher nicht gerade in Kant ihren Ursprung zu haben brauchen. Auch von Mißverständnissen scheint mir seine Darstellung nicht ganz frei zu sein (z. B. wenn er Kirche und Reich Gottes in der Glaubenslehre völlig gleichstellt, S. 62). Um so lieber stimme ich dem Gesamturteil zu, das Dorn er in folgenden Worten giebt. „Bei Schleiermacher spielt das historische und individuelle Moment eine größere Rolle als bei Kant, ohne daß freilich Schleiermacher diesen Gedanken konsequent durchgeführt hätte“ (S. 42). „kurz, es dürfte sich als Fazit ergeben, daß Schleiermacher stärker von Kant beeinflusst war, als er selbst vielleicht wußte“ (S. 74).

unter Erlösung versteht, das fällt bei Kant nicht unter diesen Begriff: nämlich der von der Herrschaft des sinnlichen Selbstbewußtseins befreiende und zur Herrschaft des Gottesbewußtseins führende Einfluß Christi auf die Menschen. Es ist überhaupt für die nach rationalen statt nach geschichtlichen Gesichtspunkten orientierte Fragestellung Kants von keiner Bedeutung und kommt nur in gelegentlichen Aeußerungen vor; z. B. in der, daß der Geschichtsglaube zur Belegung der reinen Religionsgesinnung zuträglich sei (III 1, 5. Hartenstein 6, S. 273 ff. IV 2, § 3. Hartenstein 6, S. 366 f.). In der Würdigung der Geschichte liegt ja der eine gewaltige Fortschritt, den Schleiermacher über Kant hinaus that; er zeigt sich am deutlichsten darin, daß die Glaubenslehre die Erlöserpersönlichkeit Christi in den Mittelpunkt des Christentums stellt. Bei Kant besitzen die moralischen Wahrheiten des Christentums, die er freilich tiefer als alle seine Vorgänger faßt, trotz des radikalen Bösen eine genügende Schwerkraft, um den Menschen auf dem Wege der Veredelung allmählich vorwärts zu reißen. Er braucht kaum die Hilfe der geschichtlichen Kräfte; und wo er sie doch in Anspruch nimmt, empfindet er das als eine an sich unwürdige Verbindung der Religion mit dem „Kirchenglauben“. Er bedarf also keiner Erlösung im Schleiermacherschen Sinne des Worts. Ebenjowenig kennt er die reichen religiösen Hilfsmittel, welche der Individualismus und das durch ihn vergeistigte Gemeinschaftsleben bietet. Zwar gliedert er den Einzelnen stets in das „Volk Gottes“ oder „Reich Gottes“ ein; er läßt auch hie und da Gedanken anklingen, die folgerecht auf eine individualistisch belebte Gemeinschaft führen würden. Z. B. spricht er von einem „System wohlgesinnter Menschen“ (III 1, 2. Hartenstein S. 267) und vermag das höchste Gut nur als ein der Menschheit gemeinschaftliches zu bestimmen (III 1. Besonders Hartenstein, S. 268). Aber die Ableitungen, die er dafür giebt, sind teils von abstrakt-begrifflicher Art, teils gehen sie von der Notwendigkeit aus, die Ansprüche der Einzelnen mit einander zu versöhnen und jeden vor seinem Nächsten zu schützen, statt daß sie die wechselseitigen Förderungen und Ergänzungen betonten. Es fehlten ihm die beiden in sich zusammenhängenden Vorbedingungen, aus denen allein eine rechte

Gemeinschaftslehre hervorgehen konnte: der historische Sinn, der aus den Persönlichkeiten und Ereignissen der Geschichte sittlich-religiöse Kraft zu schöpfen weiß, und der Individualismus. In diesen Mängeln zeigte er nur allzu deutlich seine Herkunft aus der Aufklärung. Schleiermacher dagegen besaß als Erbe der Romantik und des religiösen Schazes, der in Herrnhut aufgespeichert lag, in vollstem Maße jene beiden Güter. Was ihm vor dem Richterstuhle einer an Kant orientierten Kritik abgeht, das ist nur die folgerechte Durchführung seiner Grundsätze.

Aber so deutlich die Erlösungslehre, im allgemeinen betrachtet, auf den Unterschied zwischen Schleiermacher und Kant hinweist — eine genauere Prüfung zeigt auch in ihr die Spuren kantischer Gedanken. Wir müßten uns wundern, wenn es anders wäre. Ein Geist von solchem Rundblick und von solchem Scharfsinn, wie Schleiermacher ihn besaß, konnte unmöglich an den Errungenschaften Kants vorüber gehen, ohne seine eigne Theorie durch sie zu befruchten. Hat doch die ganze Romantik gar mancherlei von Kant zu lernen gesucht!

Schon hie und da sind wir auf kantsche Gedanken gestoßen; so im psychologischen Schema, in der Zusammenfassung der Menschheit und im Begriff des Urbilds. Tiefer aber als die Reihe dieser und anderer Einzelheiten greift die *Aufnahme des Transszendenten* durch Schleiermacher. Freilich genau im Sinne Kants kann er ihn nicht übernehmen, weil sich bei ihm mit der Erkenntnistheorie, die durch den Namen Transszendentalismus gekennzeichnet wird, eine ästhetisch und monistisch beeinflusste Metaphysik verbindet. Da er Gott und Welt, Unendliches und Endliches in einer weit engeren Verbindung denkt als Kant, dehnt er die Erkenntnis in transszendentaler Weise auch auf Größen aus, die für Kant transszendent und daher nur durch die Postulate der praktischen Vernunft irgendwie bestimmbar sind. Dadurch ergeben sich Verschiebungen der Terminologie. Man behandelt transszendent und transszendental bei Schleiermacher zumieist als Wörter gleichen Inhalts. Ein Unterschied ließe sich vielleicht so herausstellen, daß dieses Erkenntnis und Wissen, jenes objektive Beziehungen umfaßte (vgl. etwa III 5, S. 92 u. 95 ff.).

Doch würde eine Erörterung darüber tief in erkenntnistheoretische Fragen hineinführen. Wir werden uns der fraglichen Wörter möglichst enthalten, wie wir es bereits in der Darstellung gethan haben, und uns mit Feststellung der Thatsache begnügen, daß Schleiermacher wie Kant hinter der empirischen Welt mit ihrer raum-zeitlichen Gestaltung eine überempirische kennt. Ihr gehört Gott und mit der tiefsten Grundlage seines Daseins auch der Mensch an. Während aber nun Kant den Menschen auf sich selber stellt und lediglich seine intellektuellen oder moralischen Beziehungen zur Welt untersucht, ohne den überempirischen Hintergrund theologisch zu verwerten, ist der Christ, d. h. der Mensch in seiner Vollendung, sich bei Schleiermacher jederzeit seines überempirischen Charakters und seiner überempirischen Beziehungen bewußt. In ihnen gewinnt er eine stete direkte Verbindung mit Gott und ein Erkenntnisprinzip ihm gegenüber: das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Kant öffnet nur zuweilen ein Fenster nach überempirischen Größen; Schleiermacher aber läßt den Christen stets mit Bewußtsein in der überempirischen Welt wandeln. Kants Spuren folgend, rettet also Schleiermacher die Religion aus der Verflachung des Rationalismus in die tiefe Welt der überempirischen Größen, aber er zieht dabei weit kühnere Folgerungen. Er thut noch mehr. Bei Kant wurzelt nur das Wollen in jenem Hintergrunde; Schleiermacher aber stellt das Wollen mit dem Denken und den Gefühlszuständen auf die gleiche Stufe und giebt dieser Gesamtheit der empirischen Bewußtseinsfunktionen einen gemeinsamen überempirischen Kern. So gewinnt die Religion die Möglichkeit, von der moralistischen Einseitigkeit loszukommen und jene Doppelstellung einzunehmen, die oben als besondrer Vorzug genannt wurde (vgl. S. 106 ff.). Das Gottesbewußtsein ruht als eine wenigstens prinzipiell selbständige Größe hinter allen Verzweigungen des seelischen Lebens und ergießt gleichmäßig in diese seinen vervollkommnenden und beseligenden Inhalt. So bedeutet jener Vorzug eine eigenartige Weiterbildung Kantischer Anregungen. Freilich zeigen Stellen wie III 5, S. 349 (vor 1805 entstanden!), daß Schleiermacher sich bewußt war, dabei zugleich auf den Bahnen Platons u. a. zu wandeln.

Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ergreift den Menschen eine ihn völlig beherrschende, über Raum und Zeit erhabene Größe, die er Gott nennt. Es liegt daher selbst mit seinem tiefsten Grunde jenseit von Raum und Zeit, zunächst auch jenseit des empirischen, momentausfüllenden Bewußtseins. Es wird erst dadurch wirklich erlebbar, daß es sich mit den Funktionen des Bewußtseins, d. h. mit den Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins verbindet. Diese überempirische Art des Gottesbewußtseins ist es, die als Gipfel des Schemas vom dreigestuften Selbstbewußtsein das allgemeine Ziel der Einzelerlösung bildet. Die Erlösung selbst muß sich daher bis zu einem gewissen Grade innerhalb einer überempirischen Welt abspielen. Mit Recht aber macht Lipsius (Jahrbücher für protestantische Theologie 1875, S. 173 ff.) darauf aufmerksam, daß Schleiermacher in der Dogmatik, wie bereits in den späteren Auflagen der Reden — noch nicht in der ersten Auflage mit ihrem etwas anderen Gottesbegriff — zwei Arten des Gefühls fälschlich identifiziert: „das Gefühl im psychologisch-ästhetischen Sinne, als das zwischen einem Mehr und Weniger innerer Erregtheit wechselnde Empfindungsleben“ und „das Gefühl im transszendentalen oder metaphysischen Sinne als die einfache Einheit unseres Ich, in welcher die transszendentale Einheit des Weltgrundes unmittelbar gegenwärtig ist“. Das letztere liegt der ganzen neuen Person zu Grunde, folglich auch beiden Arten des Selbstbewußtseins, dem ruhenden wie dem in Willensregung übergehenden. Würden diese sich mit dem Wollen hier, dem Denken dort glatt decken, so wäre die psychologische Teilung klar; denn das Gefühl ist nach Schleiermachers Psychologie der einheitliche Grund von Denken und Wollen. Allein das ruhende Bewußtsein enthält außer dem geistigeren Element des Vorstellens oder Urteilens (S. 27) noch das sinnlichere des Gefühls — und diese Art des Gefühls ist keineswegs wie jene von transszendentalem Charakter. Sie spielt nun in der Erlösungslehre eine bedeutende Rolle, ohne doch von der anderen Art klar abgegrenzt zu werden. Schon die absolute Seligkeit, von der mehr die christliche Sittenlehre (I 12, z. B. S. 36 ff.) als die Glaubenslehre spricht, trägt das Gepräge der Freude; vollends ist unsere



„werdende“ Seligkeit mit Freude und Schmerz verknüpft. Schleiermacher nennt § 3, 2. 4 (3, 7 ff.) selbst eine ganze Reihe von religiösen „Gefühlszuständen“: Freude, Leid, Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott; es ließe sich all das hinzufügen, was wir als Gefühlsinhalt der Seligkeit gefunden haben. Die mit solchen Gefühlen erfüllten Momente, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt (§ 3, 2. 3, 8) sind fromm ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun (§ 3, 4. 3, 13). Da sich nun die Beschaffung der Seligkeit als speziell wertvolles Ziel der Erlösung neben das allgemeine der Befreiung des Gottesbewußtseins stellen ließ, so haben wir ein überempirisches und ein direkt empirisch wahrnehmbares Ziel, und beide fallen unter den Namen Gefühl. Die Probe auf diese Unklarheit liegt darin, daß die Glaubenslehre das, was sie gewöhnlich aus der Herrschaft des transszendentalen Abhängigkeitsgefühles erklärt, an anderer Stelle aus den frommen Gefühlszuständen erwachsen läßt. Auch diese dürfen nicht wirkungslos verglühen, sondern wir „erwarten sowohl, daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsetzen als auch, daß der Trieb zur Betrachtung sich auf sie richten werde“ (§ 3, 4. 3, 13. Vgl. auch die S. 24 zitierte Stelle § 87, 2. 4, 7 f.). In der christlichen Sittenlehre herrscht dieselbe Ansicht: die wachsende Seligkeit ist der bestimmende Grund des darstellenden, also alles religiösen Handelns (I 12, S. 38 ff. 502 ff.). Uebrigens läßt sich hier nachträglich ein Grund für das inkommensurable Verhältnis der beiden speziellen, im ruhenden und im bewegten Selbstbewußtsein gegebenen Erlösungsziele erkennen (vgl. oben S. 29 ff.). Wird das transszendentale Gefühl durch die Erlösung betroffen, so zeigt sich dies gleichmäßig in beiden Arten des Bewußtseins; das bewegte wird dabei sogar an erster Stelle behandelt. Sobald aber Schleiermacher das empirische Bewußtsein selbst analysiert, sind die Gefühlszustände ihm am wichtigsten; die Seligkeit wird das Hauptziel der Erlösung, und die Vollkommenheit erhält mehr den Rang einer psychologisch-notwendigen Begleiterin. So erklärt sich die Zwiespältigkeit aus der verschiedenen Betrachtungsweise. Im ersten Falle spricht mehr der kon-

sequente systematische Theolog, im zweiten der mit seinem eigenen Gemüt beteiligte Christ.

Wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hinter den empirischen Funktionen des Bewußtseins ruht, so spielt sich also die Erlösung zu einem guten Teile hinter den Schranken des Raumes und der Zeit ab. Dabei wird die Einführung des Ueberempirischen zu einer philosophischen Stütze für die tiefe Verinnerlichung, die Schleiermacher an der Erlösung vollzogen hatte. Intelligibel oder transszendental ist vor allem, obgleich die Glaubenslehre diese Worte nicht ausdrücklich anwendet, die Persönlichkeit und Individualität gedacht. Für sie, ihre Selbstdarstellung und ihren Totaleindruck war kein Einzelmoment des Lebens von Wert; da nun wertlose Größen durch ihre Addition nicht wertvoller werden, kann auch ihre Summe an sich nicht den Totaleindruck ergeben. Das, worauf es ankommt, muß sündlich unfaßbar, d. h. intelligibel, hinter der Gesamtheit der Lebensmomente wie hinter jedem einzelnen liegen; es ist nur durch das Mittel der gefühlsmäßigen, ebenfalls transszendental bedingten Ahndung zu erreichen. So ist auch der Wesenskern Christi, der urbildlich auf die Menschen wirkt, intelligibel zu denken. Besonders wichtig aber wird der intelligible Charakter der Persönlichkeit da, wo es sich um die Wirklichkeit des neuen Lebens trotz der Fortdauer der Sünde handelt. Die von dem Gottesbewußtsein ausgehenden Impulse des Denkens und Handelns bilden Momente des neuen Lebens, aber auf ihrem Wege zur Verwirklichung geraten sie, solange der Christ noch nicht den Gipfel der Vollendung erstiegen hat, in Verbindung mit Motiven und Erscheinungen, die ihren Ursprung in der Sünde haben, und werden so Teile des sündigen Gesamtlebens. Schleiermacher zerschneidet also die Thätigkeit der Erlösten und unterwirft sie einer zwiefachen Beurteilung: was nach der Weckung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls an Sünde vorkommt, wird empirischer Weise noch zu seinem alten Menschen gerechnet, während transszendentaler Weise seine Impulse zum neuen Leben gehören. So vermag er durch die überempirische Zusammenfassung der vielen verzweigten und mit sündigem Leben vermischten Momente des neuen Gesamtlebens eine

klare Scheidung des alten und des neuen Menschen zu vollziehen, ohne daß es eines systematisch schwer verwendbaren Uebergangszustandes bedürfte.

Er lehnt sich hier direkt an Kantsche Sätze an, nur daß er sie aus dessen moralischer in seine religiöse Sprache übersetzt. Kant unterscheidet Qualität und Grad der „neuen moralischen Gesinnung“; während dieser sich bei den Handlungen des Menschen noch als mangelhaft und des Wachstums bedürftig erweist, kann jene schon erneuert sein und daher ihren Träger dem Gottesreich eingliedern. Denn, „diese Gesinnung vertritt, weil sie den Grund des kontinuierlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellektuelle Einheit des Ganzen die Stelle der That in ihrer Vollendung“. Vor allem gilt diese Betrachtungsweise für Gott, der nicht auf das Empirische, Einzelne blickt. Obgleich der Erlöste „physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer“ (Religion innerh. — II. 1 c. Hartenstein, S. 239 ff.). Auch die Konsequenzen, die diese „Deduktion der Idee einer Rechtfertigung“ bei Kant hat, werden von Schleiermacher übernommen. Der neue Mensch trägt infolge der empirischen Identität der Person die Leiden, die eine Sündenstrafe für den alten waren; er trägt also stellvertretende Leiden. Aber er empfindet sie nicht als Strafe, da er sich ja versöhnt weiß, sondern nimmt sie vielmehr willig auf sich als Anlaß der Prüfung und Uebung der Gesinnung zum Guten, sowie auch „derjenigen Zufriedenheit und moralischen Glückseligkeit, welche im Bewußtsein seines Fortschritts im Guten (der mit der Verlassung des Bösen ein Aktus ist) besteht“ (a. a. O.).

Nummehr können wir die Glaubenslehre gegen einen Vorwurf in Schutz nehmen, der ihr häufig gemacht wird, gegen den Vorwurf einer katholisierenden Rechtfertigungslehre. Antipoden wie A. Ritschl (Rechtf. und Verf. I,

S. 532 ff. III S. 462. 467) und Kreibitz<sup>1)</sup> berühren sich in dem Urteil, daß Schleiermacher die Versöhnung und Rechtfertigung auf katholische Weise aus der Lebenserneuerung ableite; selbst ein Freund Schleiermachers wie Kölbling stimmt dem zu (vgl. das Litteraturverzeichnis). Der Grund liegt vor allem in dem unklaren Verhältnis, das ja allerdings Schleiermacher zwischen Erlösung und Befehung hier, Versöhnung und Rechtfertigung dort bestehen läßt. Er konnte wohl durch die Formeln Kants in den von den Genannten behaupteten Mangel verfallen. Denn bei Kant ist wirklich die „moralische Glückseligkeit“ (II 1 c. Hartenstein, S. 231 f.), die eigentlich nur eine Vorwegnahme der „physischen“ bedeutet, das Bewußtsein des Fortschritts im Guten, also ein Erfolg der ethischen Besserung. Auch darin behält er einen katholisierenden Zug, daß er die Heilsgewißheit des Einzelnen verwirft (II 1 c. Hartenstein, S. 234 ff). Allein Schleiermacher übernimmt zumeist nur Anregungen oder Schemata von Kant und wendet sie dann in seinem besonderen Sinne an. So faßt er zwar wie Kant den neuen Menschen transszendentaler Weise zusammen, aber das „neu“ hat einen anderen, das ganze vielgestaltige Leben und Bewußtsein ausfüllenden Inhalt. Und wenn er mit Kant in der Vollkommenheit und Seligkeit den rechten Zustand des Menschen sieht, so meint er darunter doch andere Zustände und in anderem Verhältnis. Er hat auch die Seligkeit von der Vollkommenheit, die Rechtfertigung von der Befehung oder Besserung losgelöst. So viel ist allerdings richtig, daß die Glaubenslehre die Rechtfertigung von der Lebenserneuerung herleitet. Aber man darf diese nicht in dem Sinne von Befehung oder ethischer Besserung verstehen, wie es offenbar A. Ritschl thut (a. a. O. S. 532). Wenn Schleiermacher keinen stichhaltigen Grund für die Ueberwindung des Schuldbewußtseins, also für „das erste des versöhnenden Moments“, für die negative Seite der Versöhnung anzuführen weiß, so ist das sicher ein schwerer dogmatischer Fehler. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß er jene Ueberwindung katholisch auf die sittliche Besserung oder auf die guten Werke be-

<sup>1)</sup> Die Versöhnungslehre, auf Grund des christlichen Bewußtseins. Berlin 1878. Z. B. S. 415.

gründet. Es ist weder Spiegelschere noch Selbsttäuschung, daß er dies entschieden ablehnt (am schärfsten § 112, 1. 4, 222 und erste Aufl. II, S. 260 f. § 122, 1). Er geht bei der Erklärung des Bewußtseins der Rechtfertigung an allen klaren Stellen — daß besonders in den Predigten mehrdeutige vorkommen, soll nicht bestritten werden — auf die innere Lebenserneuerung des Menschen zurück, d. h. auf die durch Christi Eindruck hervorgerufene Herrschaft des Gottesbewußtseins. Aus der neuen Persönlichkeit, die ihren tiefsten Grund in überempirischen Vorgängen hat, wächst im ruhenden Bewußtsein die Seligkeit und mit ihr das Bewußtsein der Sündenvergebung empor. Sie steht parallel zu den im engeren Sinne sittlichen Aeußerungen der Erlösung, die im bewegten Selbstbewußtsein stattfinden, ist aber nicht anders von ihr beeinflusst, als überhaupt die geistigen Funktionen eine Wechselwirkung auf einander ausüben. Ritschl sagt: Da Gottes Ratschluß der Rechtfertigung sich nicht auf den Einzelnen, sondern auf das ganze nach und nach von der Erlösung ergriffene menschliche Geschlecht bezieht, „so hängt die Rechtfertigung des Einzelnen nur davon ab, daß derselbe den allgemeinen Ratschluß Gottes, daß ihm das menschliche Geschlecht in seinem Sohne angenehm ist, in einem Schlusse auf sich anwendet; der Mittelbegriff dieses Schlusses aber muß die Bekehrung sein“ (S. 538). Allein solche Schlüsse würden wenig zu Schleiermachers Religionspsychologie passen. Es handelt sich vielmehr um ein unmittelbares Heilsgesühl, auf welches das Rechtfertigungsbewußtsein des neuen, von Christo angeeigneten Menschen sich gründet. Wie falsch Ritschl die ganze Tendenz der Rechtfertigungslehre Schleiermachers beurteilt, zeigt auch ein gelegentlich ausgesprochener Satz (Rechtf. und Verf. III S. 462 vgl. 467): „immer aber wird von hier aus (d. h. von Schleiermachers Rechtfertigungslehre aus) die Vorstellung begünstigt, als beziehe sich die Rechtfertigung darauf, die Heiligung möglich zu machen und sicher zu stellen, was die erklärte Tendenz der katholischen Lehre von der Gerechtmachung ist.“ Da er die Heiligung der Rechtfertigung gegenüberstellt, meint er sie offenbar nicht im Sinne Schleiermachers, der das Leben in Vollkommenheit und Seligkeit, also bewegtes und ruhendes Selbstbewußtsein unter diesem Namen

zusammenfaßt, sondern als rein sittliche Besserung. Wo aber findet sich in der Glaubenslehre je eine Abzweckung der Rechtfertigung auf die sittliche Besserung? Wird doch sogar die bei Ritschl zu ihrem Rechte kommende Thatsache übergangen, daß ein gerechtfertigtes, mit Gott versöhntes Herz zu den Bedingungen des frommen Handelns, also auch der Heiligung gehört!

Allerdings ist in Schleiermachers Theorie die Rechtfertigung nicht wie bei Ritschl selbst und den Reformatoren ein synthetisches Urtheil Gottes, aber auch zunächst kein analytisches. Schleiermacher will überhaupt kein Urtheil Gottes, sondern das Deklaratorische verschwindet im Schöpferischen (§ 109, 3. 4, 200): Gott rechtfertigt den Menschen nicht vermöge eines *actus forensis*, sondern läßt durch Christi Einwirkung das Bewußtsein der Rechtfertigung in ihm erwachen (am klarsten, aber sachlich nicht anders als bei der späteren Fassung in der ersten Aufl. II, S. 316—18). Wo er durch kirchliche Begriffe dazu gedrängt wird, von einem Urtheil Gottes abgesehen von diesem Ratschluß zu reden, da fällt es allerdings analytisch aus. Aber es gründet sich auch da nicht auf die guten Werke des Menschen, sondern darauf, daß er vom Augenblicke der Wiedergeburt an transszendentaler Weise bereits durch den schöpferischen Eindruck Christi innerlich erneuert ist. Dieses Urtheils ist sich der Einzelne natürlich nur insoweit bewußt, als er sich wirklich erneuert fühlt. Also würde es weder seine Heilsgewißheit fälschlich vergrößern — auch bei Schleiermacher weiß der Erlöste, daß er sich noch oft genug in das alte sündige Gesamtleben verstrickt —, noch untergraben — es beruht ja nicht auf den eigenen stets mangelhaften Leistungen und Werken. Damit aber ist der Anstoß gehoben, den die Reformatoren an einem analytischen Rechtfertigungsurtheil Gottes nahmen.

Wir dürfen in den Sätzen Schleiermachers sogar einen wertvollen Versuch erblicken, die echt paulinische und reformatorische Anschauung von dem Verhältnis des Glaubens zu den Werken zu erneuern. Während bei Ritschl alle guten Werke durch die Ableitung von dem erst übernommenen Endzweck des Gottesreiches einen gesetzlichen, heteronomischen, ja katholisirenden Zug erhalten, empfangen sie bei Schleiermacher ihren Hauptwert aus

der Brust des Subjekts. Sie bilden die äußere Darstellung seines bereits erlösten Gottesbewußtseins, das eben vermöge seiner teleologischen Art zur Auswirkung drängt. An erster Stelle steht das Ergriffensein durch Christum, erst dann folgt die sittliche Bethätigung. Dann freilich mit Notwendigkeit. Denn „giebt es eine Gerechtigkeit aus dem Glauben vor Gott, so muß der Glaube auch wirklich gerecht machen“ (II 2, S. 659). Hier liegt schon eine Antwort auf die neuerdings besonders von Herrmann und Thieme verhandelte Frage, wie sich von den reformatorischen Grundsätzen aus die guten Werke systematisch aus dem Glauben ableiten lassen. In der psychologischen Beschaffenheit des Gottesbewußtseins ruht sowohl Kraft wie Antrieb zu ihnen. Sie ersetzt jede andere Erklärung. Uebrigens ließe sich auch die Ableitung, die Herrmann für den Antrieb zu sittlicher Bethätigung giebt, vielleicht mit geringer Abänderung in die Schleiermachersche Theologie übertragen: im Handeln erfahren wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl am stärksten (§ 4, 3. 3, 19 f.); da nun in diesem zugleich unsere Seligkeit beschlossen ist, so müßte das Streben nach solchem Handeln, d. h. nach Erfahrung der Seligkeit, entstehen. Darin läge eine weitere religiöse Würdigung des christlichen Handelns, die zwar jener in § 4, 3 ausgedrückten Voraussetzung der Glaubenslehre trefflich entsprechen würde, aber durch das Schema vom allein wertvollen symbolisierenden Handeln im Keime erstickt werden muß.

Faßt man also die Lebenserneuerung im rechten überempirischen Sinne, so kommt man zwar nicht über den oft erwähnten Fehler in der Ableitung der Sündenvergebung oder über die schematische Zerreißung des Bewußtseins in Funktionen, alten und neuen Menschen, hinaus, wohl aber wird der Vorwurf einer katholisierenden Rechtfertigungslehre völlig grundlos. Schleiermachers Erlösungslehre ist gerade in dem Teile, der mit dem Transszendentalismus Wahlverwandtschaft besitzt, viel zu innerlich und tiefgegründet, als daß ein solcher Verdacht berechtigt wäre. Höchstens könnte sie sich dem mystischen Zweige der katholischen Heilslehre nähern, aber auch diesen Abweg hat sie dank der überall vorhandenen historischen und psychologischen Vermittlung vernie-

den (vgl. oben S. 114 ff). Es wird durch den Begriff des Transszendentalen eine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch geschaffen, die nicht mit dem Saltomortale der metaphysischen Mystik endigt.

Aber Schleiermacher hat mit dem Pfunde noch weiter gewuchert, das ihm durch Kant zu Teil geworden war. Schon dieser hatte neben dem intelligiblen Charakter des Einzelnen einen solchen der christlichen Gemeinschaft behauptet. So heißt es im dritten Stück (III 1, 7. Hartenstein, S. 296 f.): „Man kann aber mit Grunde sagen, daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei, wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat; obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Prinzip den Grund einer kontinuierlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll.“ Das Reich Gottes besteht also intelligibler Weise bereits unter den Menschen, während seine empirische Erscheinung noch in einer unabsehbaren Entwicklung begriffen ist. Allein es war bei wenigen vereinzeltsten Anwendungen dieses Gedankens geblieben. Schleiermacher hat nun Kants Gedanken verallgemeinert. Einmal läßt er mit der Erscheinung Jesu die Vollendung der menschlichen Natur, also ihre Bervollkommnung und Befeligung intelligibler Weise schon geschehen sein und deshalb durch ihn das ganze neue Gesamtleben vor Gott vertreten werden. Oder auch die Gemeinde vertritt das Geschlecht in demselben Sinne vor Gott (§ 104, 6. 4, 148). Neben diesem wichtigen Punkte steht einer von geringerer Tragweite: eine Konsequenz des auf S. 167 skizzierten Versuches, ein stellvertretendes Leiden für den neuen Menschen zu behaupten. Der Erlöste leidet nicht nur wie bei Kant für seinen alten Menschen sondern, seinem Erlöser folgend, ganz allgemein für die Menschheit ein stellvertretendes Leiden — eine Veränderung, die



für Schleiermacher selbstverständlich war, weil er den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel nicht mehr wie Kant auf den Einzelnen, sondern auf die Gemeinschaft bezog.

Die erste der Verallgemeinerungen erlaubt zugleich einen Schluß darüber, wann sich der Transszendentalismus Schleiermachers wenigstens auf theologischem Gebiete ausgebildet hat. Sie wird in einer Predigt von 1810 am frühesten erwähnt. Da ruft Schleiermacher den Hörern zu: „Der Höchste . . . er sieht uns nicht so, wie wir uns sehen; er ist nicht beschränkt auf den Augenblick und auf dessen Erscheinung; sondern er überschaut die allmähliche Entwicklung der menschlichen Kräfte in der Zeit; er sieht uns nicht, sondern Christum nur, des Menschen Sohn, in welchem die Fülle der Gottheit lebendig wohnt, den hat er sitzen zu seiner Rechten, und der vertritt uns, die wir in ihm gewurzelt sind; und so steht das Erdengeschlecht da, den Fuß in Ungewittern und verwickelt in Kampf und Schwierigkeiten, aber das ewige Haupt in Sonnenstrahlen“ (II 7, S. 406 f.). Natürlich fehlen hier die philosophischen Begriffe; aber sachlich betrachtet ist Christus die intelligible Zusammenfassung des ganzen „Erdengeschlechts“, und in ihm ist bereits für den alles Zeitliche überschauenden Gott die gesamte Menschheit erlöst. Die Stelle wird um so wichtiger, da sie in derselben Predigt steht, die das Wort Urbild zuerst auf Christus anwendet (S. 408). Beides stimmt ungefähr zu der erwähnten Angabe Halperns, daß 1811 ein stärkerer Einfluß Kants in die Dialektik einzuziehen beginnt. Wir würden damit auf die zweite Berliner Zeit gewiesen.

Dieselbe Predigtstelle zeigt, in welcher Weise Schleiermacher Kants Gedanken weiterbildet. Die Verallgemeinerung, die er einführt, ist zum Teil eine Folge seines stärkeren historischen Sinnes. Bildet der Kantische Christus nur eine ideale Personifizierung der Menschheit, so fanden wir in dem Schleiermacherschen eine geschichtliche Gestalt. Alle guten und frommen Seiten der Menschheit hat er historisch in sich verkörpert und vermag also wenigstens die Christen vor Gott zu vertreten, die seiner Gemeinschaft angehören und aus ihr Lebenskräfte empfangen. Zum andern Teil aber ist die Verallgemeinerung eine Folge des Unterschieds,

den wir bereits oben zwischen dem Transszendentalismus Kants und dem Schleiermachers beobachtet haben. Kant gestattet nur einige ganz unentbehrliche Blicke auf die überempirischen Größen, Schleiermacher baut vor dem geistigen Auge eine überempirische Welt. So besitzt denn auch die Gemeinschaft der Erlösten einen einheitlichen intelligiblen Gehalt. Aber die Grenzen der verschiedenen Gemeinschaftsgrößen sind bei ihm so fließend, daß der intelligente Charakter der christlichen Gemeinde ohne weiteres auf das menschliche Geschlecht übergeht. Wie das Gemeindebewußtsein mit dem Gattungsbewußtsein verschmilzt, so fallen im tiefsten Grunde auch Gemeinde und Gattung zusammen. Daher besitzt die Erlösung des Einzelnen eine umfassendere Bedeutung. Gibt es auch nur Einen, der das Ziel der Einzelerlösung, die ganze Vollkommenheit und Seligkeit des Gottesbewußtseins, in seiner Person darstellt, so ist vor Gottes Auge, d. h. intelligibler Weise, nicht nur dieser Einzelne, sondern die ganze überempirische Einheit gerecht, zu der er gehört. Vereinzelnung ist ja nur ein Merkmal der empirischen, in Raum und Zeit verlaufenden Entwicklung; die überempirischen Errungenschaften dieser Entwicklung kommen der ganzen innerlich einheitlichen Gattung oder menschlichen Natur zu Gute. Das gilt von dem Werke Christi sowohl wie von all den kleinen Einzelerfolgen, die der in der Geschichte fortschreitende Erlösungsprozeß erzielt.

Umgekehrt vermittelt die intelligente Einheit der Gattung dem Einzelnen all die Beziehungen, die Gott zur Menschheit hat. Sie nimmt dadurch dem abstrahierenden Zuge der Schleiermacherschen Erlösungslehre seinen für das religiöse Bewußtsein bedrohlichen Charakter. Die Verachtung des Einzelnen führt an sich zum Deismus, der durch die Weltferne Gottes dem menschlichen Herzen den Zusammenhang mit Gott raubt. Sie macht den Menschen zu einem „Spiel des gespaltenen Seins“ und läßt ihn restlos in dem Strome der Entwicklung verfließen. Bei Schleiermacher nun richtet der schöpferische Ratschluß Gottes, der wie sein Urheber transszendental ist, sich zwar auf allgemeine, auf gemeinschaftliche oder gar abstrakte Größen; zeitlich-empirisch aber verwirklicht er sich in den einzelnen konkreten und selbst mit einem intelligiblen

Wesenskernne ausgestatteten Personen. So ist der Erlöste in den für sein religiöses Bedürfnis notwendigen Zusammenhang mit Gott gebracht, ohne daß die „verwirrende Mannigfaltigkeit des Einzelnen“ die überall identische und einheitliche Thätigkeit Gottes in das Gebiet der Gegensätze herabzieht. In dem Begriff des Transszendentalen liegt mithin die Rettung des subjektiven religiösen Bewußtseins und seiner Inhalte vor den Gefahren, welche die Anwendung der monistischen und abstrahierenden Philosophie als einer „göttlichen Betrachtungsweise“ enthielt. Was die eine Richtung der Zeitphilosophie dem religiösen Interesse raubt, das wiegt die andere wieder auf.

Zugleich verschwindet der Widerspruch, den wir von vornherein zwischen dem Einzelziel und dem Gesamtziel der Erlösung bemerkten. Er besteht nur für die empirische Betrachtungsweise, die das in Raum und Zeit Vereinzelte von dem Allgemeinen trennt. Die Anwendung des Intelligiblen aber schlägt eine Brücke von der einen Seite zur andern. Sie gewinnt also neben der religiösen eine hohe systematische Bedeutung.

Um so mehr müssen wir uns wundern, daß die Glaubenslehre keinen ausdrücklichen Hinweis auf den Transszendentalismus enthält. Er ist überall vorausgesetzt, wird aber nirgends genauer entwickelt. Der Grund liegt wohl darin, daß Schleiermacher sich seiner nicht in voller Klarheit bewußt war. Unwillkürlich hatte er ihn in seine Denkart aufgenommen und in seine Theologie verwoben. Er benutzte ihn als theoretische Form für jenes wahrhaft religiöse Streben, überall das innere Wesen von der äußern Erscheinung zu trennen. Er verwertete ihn als philosophische Stütze der bleibenden gegenüber den wechselnden, der absoluten gegenüber den relativen, der ursprünglichen gegenüber den abgeleiteten Größen. Allein es rächte sich, daß er keine bewußte Klarheit darüber gewann. Denn er gelangte nun zu keinem systematischen Ausbau der intelligiblen Vermittlungsglieder. Er gab dem Einzelnen und der Gemeinschaft oder Gattung einen intelligiblen Charakter; aber er bestimmte das Verhältnis zwischen beiden nicht näher. Sonst hätte auch der Begriff der Persönlichkeit oder Individualität eine festere Grundlegung erhalten. Er faßte das

neue geistige Leben im Einzelnen und der Gemeinschaft intelligibel zusammen; aber er unterließ es, eine Abgrenzung nach der Seite der Natur zu bieten. Wir erfahren niemals genau, wie Vernunft und Natur, das geistige und materielle Prinzip sich transszendental zu einander verhalten. Wir erwarten im Intelligiblen ein Mittel, den geistigen Größen eine engere Beziehung zu Gott zu verleihen als den materiellen; aber wir harren vergeblich einer unzweideutigen Erklärung. Ein letzter Mangel endlich besteht in dem unausgeglichenen Widerspruch zwischen dem über alle zeitliche Veränderung erhabenen Intelligiblen und der Charakterisierung der Erlösung als eines geschichtlichen Prozesses. Nicht nur die Erscheinung des christlichen Lebens ändert sich, sondern auch das intelligible Gottesbewußtsein gewinnt zum mindesten an Intensität; schon das aber schließt ein zeitliches Werden ein. Entweder eine Ausöhnung zwischen den Begriffen des Intelligiblen und der zeitlichen Entwicklung — oder der gesamte Prozeß des Lebens, der sich im Einzelnen und der Gesamtheit abspielt, wird zu einer bedeutungslosen Narretei! Hier schließt sich freilich der Ring, indem wir von der philosophischen Vermittelung zu der eigenartigen, ästhetisch beeinflussten Stimmung Schleiermachers zurückkehren müssen. Was ihm am höchsten steht, ist nicht ein kämpferisches, religiöses und sittliches Ringen, sondern die ruhige Darstellung eines gegebenen feelischen Besitzes. Diese Stimmung aber führt mit innerer Notwendigkeit vom geschichtlichen Werdeprozeß zu dem Begriffe des intelligiblen Seins.

### Schluss.

Die Verwertung der Kantischen Erkenntnistheorie vermag also nicht völlig darüber hinwegzutäuschen, daß eine scharfe Zwiespältigkeit die Lehre Schleiermachers von der Erlösung durchzieht. Einerseits ist ihm das einzelne Subjekt Schauplatz und Ziel der Erlösung; überall, in Zielsetzung und Vermittlung, scheint es sich um Personen mit dem ganzen Inhalt ihres Bewußtseins zu handeln. Das religiöse Leben ist der Kern der Person; im religiösen Leben aber ist das Ein und Alles die Erlösung, die dem Einzel-

nen wie der Gemeinschaft erst die rechte Entwicklungskraft verleiht; ihre Frucht ist vor allem die Seligkeit des schlechthinigen Gottesbewußtseins. Diese Sätze umschreiben den religiösen, dem frommen Bewußtsein Schleiermachers entstammenden Pol der Erlösungslehre. Sie zeigen einen gewaltigen Fortschritt der Dogmatik und sind noch jetzt nicht ausgeschöpft. Der andere Pol aber liegt in dem Streben, das dem Duell des Zeitbewußtseins entsteigt, alles Einzelne zurückzuführen auf Allgemeines, alles Individuelle auf Identisches, alles Selbständige auf die immanente Wirkjamkeit Gottes. Dadurch verschmilzt der Einzelne und die Gemeinschaft, Natur und Geistesleben zu früh, vor einer auch nur relativen Abgrenzung; in dieser Verschmelzung aber liegt zugleich die Auflösung oder Eliminierung der Begriffe Individuum und Gemeinschaft, sowie eine neue Herrschaft intellektualistischer Kategorien. Christus und alle Erlösten werden zu bloßen Werkzeugen Gottes ohne Eigenwert und Freiheit, sei es gegenüber Gott oder der Welt. Das religiöse Leben gerät in gefährliche Analogie zu natürlichen Prozessen; die Erlösung wird ein kleiner Bruchteil der Schöpfung oder Erhaltung. Eine Wolke der Theorie begann somit bereits den religiösen Charakter von Schleiermachers Erlösungslehre zu verdunkeln; am Himmel des Zeitbewußtseins aber wuchs sie riesengroß heran. Wir müssen Schleiermachers, allerdings durch die Romantik und durch Kant gestählte, religiöse Kraft bewundern, daß sie bei dem Streben nach Einfluß mit der Zeitentwicklung doch alle Theorien so hell zu durchleuchten vermochte. Wir bewundern sie um so mehr, wenn wir sehen, wie hoch er sich mit seiner Erlösungslehre auch über die Theologie seiner Zeit erhob. Davon zeugt am klarsten die Kritik, die sie erfuhr. Hegels Schüler Baur z. B. tadelt die Spuren des kantischen Dualismus, also die Ketter und philosophischen Hüllen des eigentlich religiösen Elements, und führt seinerseits die gefährliche monistisch-metaphysische Betrachtungsweise rücksichtslos durch. Was er tadelt, ist uns wertvoll. Das Vergängliche und Schwache ist für unser Urtheil der Einfluß jener theoretischen Betrachtungsweise, die einem Baur als alleinseigmachende Weisheit erscheint.

## Verzeichnis der benutzten Litteratur.

- Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke. I. Zur Theologie. II. Predigten. III. Zur Philosophie. Berlin, 1835 ff.
- Iwesten, Friedrich Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik. Berlin, 1841.
- Dilthey, (Jonas). Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. I und II<sup>2</sup> 1860, III 1861, IV 1863. Berlin.
- Dilthey, Leben Schleiermachers I. Berlin, 1870.
- Dilthey, Schleiermacher. Allgem. Deutsche Biogr. B. 31. Leipzig, 1890.
- W. Gaß, Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß. Berlin, 1852.
- „ Schleiermacher. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Herausgegeben von Herzog-Hauck. 2. Aufl. B. 13. Leipzig, 1884.
- Strauß, D. Fr., Charakteristiken und Kritiken.<sup>2</sup> Leipzig, 1844.
- Zeller, Vorträge und Abhandlungen. Leipzig, 1865.
- Kalthoff, Schleiermachers Vermächtniß an unsere Zeit. Braunschweig, 1896.
- Fischer, Schleiermacher. Berlin, 1899.
- Dorner, Geschichte der prot. Theologie. München, 1867.
- Pfleiderer, Die Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825. Freiburg i. Br., 1891.
- v. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen seit Schleiermacher. Erlangen und Leipzig<sup>3</sup>, 1898.
- Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. II. Braunschweig, 1883.
- D. Ritschl, Studien zur Geschichte der prot. Theologie im 19. Jahrh. Zeitschr. f. Theol. und Kirche. 1895.
- Tröltzsch, Deutscher Idealismus. Theol. Realencyclopädie<sup>3</sup>. B. 8. Leipzig, 1900.
- Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Nordlingen, 1876—78.
- Bender, Schleiermachers theol. Glaubenslehre. Jahrb. f. deutsche Theol. 181.
- Schürer, Schleiermachers Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben. Leipzig, 1868.

- Kunze, Der Einfluß der Philosophie Schleiermachers auf seine Glaubenslehre, erhärtet an seiner Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit. Berlin, 1876.
- Heinemann, Die Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie. Eine kritische Untersuchung. Berlin, 1900.
- Halpern, Der Entwicklungsgang der Schleiermacherschen Dialektik. Archiv für Geschichte der Philosophie. XIV, 2. 1901.
- Weißborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. II. Leipzig, 1849.
- Schulz, Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha, 1881.
- Baur, F. Chr., Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1838.
- U. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung<sup>3</sup>. I. III. Bonn, 1889.
- U. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evang. Kirche in Deutschland. Bonn, 1874.
- Lipfius, Schleiermachers Reden über die Religion. Jahrb. f. prot. Theol. 1875.
- Bleek, Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers (nur bis c. 1806). Freiburg i. Br., 1898.
- Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799—1806). Gießen, 1901.
- Hayn, Die romantische Schule in Deutschland. Berlin, 1870.
- Kirn, Schleiermacher und die Romantik. Basel, 1895.
- Herzog, Ueber die Anwendung des ethischen Prinzips der Individualität in Schleiermachers Theologie. Theol. Stud. u. Krit. 1846.
- Frohne, Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher. Halle, 1885.
- Lang, Ueber die Psychologie von Schleiermacher. Berlin, 1873.
- Geyer, Schleiermachers Psychologie. Leipzig, 1895.
- Sigwart, Schleiermachers psychologische Voraussetzungen. Jahrb. für deutsche Theol. 1857.
- Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857.
- Quäbicker, Ueber Schleiermachers erkenntnistheoretische Grundansicht. 1871.
- Gottschick, Schleiermachers Verhältnis zur Philosophie Kants. Programm des Gymnasiums zu Wernigerode. 1875.
- Dorner, Schleiermachers Verhältnis zu Kant. Theol. Studien und Kritiken 1901, 1. Heft.
- Heman, Schleiermachers Idee des höchsten Gutes und der sittlichen Aufgabe. Jahrb. f. deutsche Theol. 1872.
- Kienäcker, Ueber das Verhältnis zwischen Schleiermachers Predigten und seiner Dogmatik. Theol. Stud. u. Krit. 1831.
- Rudelbach, Die praktische Richtung der Schleiermacherschen Theologie. Homiletisch-liturgisch-pädagog. Korrespondenzblatt. 1835.

Kölbing, Schleiermachers Zeugnis vom Sohne Gottes nach seinen Festpredigten. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1893.

Außerdem die Darstellungen der Geschichte der Philosophie von Erdmann, Ueberweg-Heinze, Falckenberg.

---

7 0 1

A 34117  
THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.







B  
3097  
.S75

Stephan, Horst, 1873-  
Die Lehre Schleiermachers von der  
Erlösung / von Horst Stephan. --  
Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul  
Siebeck), 1901.  
vii, 180 p. ; 24 cm.  
Bibliography : p. 178-180.

1. Schleiermacher, Friedrich Ernst  
Daniel, 1768-1834. 2. Redemption.  
I. Title

A34117

CCSC

22 JAN 80

24582 14

CSTMxc

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

---

## Mein Recht auf Leben.

Von

**Dr. Heinrich Spitta,**

a. o. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

8. M. 6.—

---

## ETHIK.

Von

**D. W. Herrmann,**

Professor der Theologie in Marburg.

8. 1901. M. 3.40. Gebunden M. 4.40.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

---

## Dogmatik.

Von

**D. Julius Kaftan,**

Professor der Theologie in Berlin.

=== Dritte und vierte Auflage. ===

(Unter der Presse.)

(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

---

## Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825.

Von

**D. O. Pfeiderer,**

Professor der Theologie an der Universität Berlin.

Gross 8. M. 10.—. Gebunden M. 12.—.

---

Druck von G. Schupp jr in Tübingen.